MARCELLO GIGANTE

SCRITTI SULLA CIVILTÀ LETTERARIA BIZANTINA

BIBLIOPOLIS

INDICE

PREMESSA

Sono raccolti in questo volume miei lavori di filologia bizantina presieduti da un'unica intenzione e percorsi da una medesima metodologia: l'una e l'altra sono intese a mostrare nella continuità del mondo antico le differenziazioni e gli accrescimenti della civiltà letteraria bizantina contrassegnata dal cristianesimo.

Gli studi sulla letteratura bizantina fioriti in Italia negli ultimi decenni tendono ad uscire da una specializzazione estremistica e dal territorio meramente liturgico o teologico e a liberare la storia di questa letteratura dalla connotazione pasqualiana, invero impropria, della noia.

In queste pagine vengono trattati alcuni problemi fondamentali per la decifrazione del valore letterario della civiltà bizantina: la connessione fra Antico, Bizantino e Medio Evo, la ripresa di alcuni moduli ritmici come l'anacreontico (recentemente riproposta dal Lavagnini, dopo la mia edizione Sophronii Anacreontica *uscita a Roma nel 1957), i fondamenti teorici della concezione dell'imperatore bizantino, l'ingresso e la diffusione di testi latini a Bisanzio, il rapporto tra la poesia classica e la poesia bizantina attraverso l'analisi di un carme di Eugenio di Palermo e, soprattutto, l'umanesimo bizantino quale è venuto a configurarsi specialmente nel XIV secolo.*

I lavori raccolti in questa silloge integrano mie ricerche sviluppate altrove e, in modo particolare, lo studio della poesia fiorita a Palermo in età normanna con Eugenio[1] *e della poesia coltivata nel monastero di San Nicola di Casole al tempo di Federico II*[2]. *Le edi-*

[1] Eugenii Panormitani *Versus iambici*. Edidit, Italice reddidit, commentario instruxit M. GIGANTE (Palermo, Istituto Siciliano di Studi Bizantini e Neoellenici, 1964: Testi pubblicati da B. Lavagnini, nr. 10).

[2] *Poeti bizantini di terra d'Otranto nel secolo XIII* a cura di M. GIGANTE (Collana di studi e testi diretta da A. Garzya, nr. 7), Napoli, 1979.

zioni critiche di questi testi spero abbiano potuto confermare l'esistenza di un umanesimo cristiano meridionale in lingua greca con proprie caratteristiche. Un profilo storico globale della letteratura bizantina in Italia è stato da me scritto e apparirà nel 1982.

Ma è l'altro polo delle mie ricerche sulla figura vulcanica di Teodoro Metochites che può maggiormente contribuire alla esatta impostazione del problema dell'umanesimo bizantino: mi duole che sia venuto a mancare un interlocutore, amico anche nel dissenso, tanto competente quanto autorevole, quale fu Agostino Pertusi, prematuramente sottratto da un crudele fato ai nostri studi. Anche per questo problema, i saggi qui raccolti sono integrati dalla mia edizione del Saggio critico su Demostene e Aristide *di Teodoro Metochites (Milano, 1969) e saranno completati dall'edizione di un altro opuscolo dello stesso autore conservato nel bellissimo codice Philologicus Graecus Vindobonensis 95, il trattato protrettico* L'etico o Sull'educazione, *che è il manifesto meno ambiguo e più importante dell'umanesimo di Teodoro Metochites, fervido difensore del primato della ragione, del* logos, *pur senza negare il fondamento cristiano della concezione della vita, come presumo di dimostrare già nella comunicazione al Congresso Bizantino di Vienna.*

Dal punto di vista metodologico, viene confermata la storicità del legame fra la filologia classica e la filologia bizantina, or ora ribadita, a proposito della mia comunicazione monacense del 1958 sul Romanzo di Eusthatios Makrembolites, da H. Hunger[3].

Questo volume, che per l'amicizia generosa e lungimirante dell'amico editore Francesco del Franco appare nella serie dei Saggi Bibliopolis *perché si rompa l'isolamento anche editoriale della bizantinistica italiana, è dedicato ai partecipanti del XVI Congresso Internazionale di Studi Bizantini in Vienna, che oggi, insieme a Monaco, è il centro più prestigioso della bizantinistica europea.*

Napoli, 17 settembre 1981.

[3] H. HUNGER, *Antiker und byzantinischer Roman* (Sitzungsbericht der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Klasse, Jg. 1980, Abh. 3).

ANTICO, BIZANTINO E MEDIOEVO

Una delle componenti al tempo stesso essenziale e vistosa della civiltà letteraria bizantina è l'Antico, o, come si dice, l'Ellenismo, cioè il fondo linguistico e culturale ereditato dai Bizantini, su cui si dispongono sorretti dall'intimità del processo storico, il cristanesimo e il romanesimo. L'Antico è elemento imprescindibile e fondamentale di quella civiltà, certo piú incisivo e piú significativo di quell'elemento, detto genericamente 'orientale', che pur larga traccia di sé ha senza dubbio impresso all'agiografia, alla mistica e all'ascetica — oltre che all'arte — dei Bizantini. Né quest'affermazione si sarebbe resa indispensabile, se non permanessero anacronistici pregiudizi o infondate preclusioni di qualche cultore di studi classici, ma soprattutto se — in tempo pur recentissimo — da parte di un bizantinologo, giunto alla Filologia Bizantina da esperienze slavistiche e codicologiche, non si fosse fatto il conato di svalorizzare o sminuire tale costante storica della civiltà letteraria bizantina, a dispetto di una riaffermata «non mai interrotta continuità della cultura di lingua greca» e non si fosse, contemporaneamente, esperita una mostruosa deformazione della Filologia Bizantina in 'Bizantinistica' o 'Bizantinologia', una elusione grave e irresponsabile dei cómpiti d'una disciplina, che non avrebbe ragion d'essere, se le fosse sottratta l'ascesi critico-testuale e ermeneutica. Alludo qui a certi boriosi appunti, lasciati quasi come legato, di un egregio (ma neppur infallibile) classificatore di codici greci secondo il quale l'«ovvio e

banale riconoscimento dell'interdipendenza» tra letteratura bizantina e greca non rientrerebbe (cosí egli si esprime) tra «gli interessi e i cómpiti della Filologia Bizantina» e lo studio degli antichi presso i Bizantini si sarebbe ridotto ad un «puro culto della forma esteriore», indegno di essere esplorato[1].

Quasi proponendo un motto di spirito, il Giannelli — è lo studioso cui alludevo — si domandava: «Umanesimo quello dei Bizantini o archeologia?». E la domanda tradisce ingenuità metodologica e inesperienza storiografica, sí che è necessario determinare il significato storico dell'Ellenismo bizantino e i cómpiti della Filologia Bizantina, che di tale fenomeno è lo strumento maieutico.

Anzitutto, non può essere definita 'banale e ovvia' una continuità linguistica e culturale che dura piú di un millennio; quanto sia fallace e unilaterale una concezione che riduca la presenza dell'Antico a Bisanzio — dico presenza operante, non mera recezione — a semplice sollecitudine formalistica, fu già delineato da Franz Doelger in un articolo del 1938[2].

Che tuttavia lo stesso classicismo formalistico — che ripone il privilegio supremo dell'opera scritta nell'ornamento del dettato — non sia immobilismo, può essere dimostrato dall'osservazione fatta dal Doelger che la lingua 'pura' cioè lingua letteraria (o dotta o aulica), che è «il segno piú evidente» del 'classicismo formalistico', se, sul piano stilistico, tende ad adeguarsi alle norme dell'Atticismo, sul piano grammaticale rimane per lo piú nell'àmbito della 'lingua comune' neotestamentaria.

È perspicua la fragilità d'una concezione — se pur tale può considerarsi —, che vede nella continuità della tradi-

[1] C. Giannelli, *Scripta Minora* (Roma, 1963), p. 239 ss.

[2] *Der Klassizismus der Byzantiner, seine Ursache und seine Folge*, in Παρασπορά (Ettal, 1961), p. 38 ss.

zione linguistica un peso morto, poiché non tiene conto della novità strutturale della lingua, cioè della forza innovante del *sermo humilis* del *Nuovo Testamento* nell'àmbito stesso della scrittura letteraria, intesa a riprodurre l'antico *ornatus*; la grandiloquenza degli antichi modelli — primo fra i quali Omero, fonte inesauribile della retorica bizantina, cosí come Virgilio per il Medioevo occidentale —, il *sermo sublimis* o, per dirla con Dante, 'tragico', veniva condizionato dalla lingua neotestamentaria, in cui per la prima volta, nella storia della lingua greca, l'altezza dell'argomento non aveva provocato una forma espressiva altrettanto alta, vale a dire la prima volta in cui non era stato applicato il canone del πρέπον, della convenienza stilistica. Eppure tale negligenza di una norma capitale dell'*ars scribendi*, che conferiva sapore di poesia al periodo disadorno e il dramma della *Passione* di Cristo esprimeva nella modestia paratattica, non riusciva a intermettere il processo della tradizione classica, vi apportava qualche salutare incrinatura, vi apriva qualche squarcio, ma in nessuna epoca la eliminava dalla coscienza letteraria. La tradizione stilistica e retorica superava il mutare della vicenda storica, e passava nel trascorrere dei secoli sostanzialmente immune, non tanto come torre che non crolli la cima all'infuriare della tempesta, quanto come lampada perenne di vita, «come *memoria* che, dopo averlo ricevuto, trasmette integro ai secoli il grande e venerabile viatico dei saggi antichi», per dirla con Niceforo Gregoras (*ep.* 13). La vitalità dell'Antico è un fenomeno assiduo dello spirito medievale, greco e latino, e non un fatto banale. La presenza dell'Antico non è stata in ogni secolo di pari intensità; appunto come autentico fenomeno dello spirito, come soffio vitale, e non come funebre marchio, essa ha brillato piú luminosamente nei secoli IV-VII, si è intristita nel secolo VIII, ha rinvigorito il suo fulgore nei secoli IX, X, XI e XII quando reagí alle vampate dell'impeto 'latino' nella cosí detta IV Crociata,

per perdurare nella sua gloriosa perennità fino alla morte di Costantinopoli.

Se la κοινή neotestamentaria s'inserí nel corpo stesso della tradizione classica senza minarla eccessivamente, è perché essa non era estranea alle sue origini: che cos'era quell'andatura franca e sciolta nel periodare dei *Vangeli* se non una rinnovazione della λέξις εἰρομένη, cioè quello stadio della lingua letteraria arcaica che aveva commesso il suo fascino alla libera struttura dei κῶλα del suo periodo? Il principio retorico, se non estetico, dell'umiltà sintattica poté quindi convivere con i canoni piú comuni della tradizione retorica, relativi specialmente all'uso delle famose 'figure', che erano sí dei *verba*, ma anche delle *sententiae*: cosí nel VI secolo, nell'età di Giustiniano, accanto alla storiografia paludata e pomposa di Procopio e all'epigrammatica di Agatia, risorta all'ombra parlante della Musa alessandrina, fiorisce la deliziosa agiografia di un Cirillo di Scitopoli, di recente finemente illustrata dal Festugière.

D'altra parte un passo decisivo per l'interpretazione del classicismo bizantino, aderente alla realtà storica, fu compiuto dallo stesso Doelger quando — contro opinioni malauguratamente invalse — ne additava la radice nella «costituzione spirituale del popolo bizantino», «determinata dall'ordine di vita attraverso la fondamentale concezione politica e ecclesiastica dei Bizantini».

Anche la presunta staticità della civiltà classicistica bizantina è smentita dalla piú avveduta storiografia del nostro tempo, che vede nella letteratura bizantina realizzato il cómpito non solo di preservare e curare il patrimonio ereditato, ma anche di «elaborarlo e adattarlo al gusto dei contemporanei in una configurazione corrispondente alla necessità».

Charles Diehl ha potuto rilevare «l'indiscutibile personalità» di parecchi storici e retori bizantini[3] e Hans-Georg

[3] Cf. C. DIEHL, *La civiltà bizantina* (tr. it., Milano, 1962), p. 239.

Beck ha mostrato che il classicismo bizantino (non solo formalistico, ma anche contenutistico) è soprattutto da considerarsi un grosso fenomeno spirituale, anche se ha avuto impulso dalla tradizione scolastica, i cui aspetti positivi egli ha bene individuati[4].

Concepita come vitale, se non dinamica, la recezione della lingua greca dei 'Profeti' pagani e cristiani, di Omero e di Demostene, ma anche dei Settanta e del *Nuovo Testamento*, assicurata ad un tempo dalla *humanitas* e dalla *pietas* dei Bizantini, essa ha il suo polo dialettico nella lingua viva, nell'*Umgangssprache* o nella *Verkehrssprache*, che respinta o impedita o comunque provocata dalla tradizione classicista e aulica, costituisce un dato ineliminabile della visione della civiltà letteraria. Polo dialettico, che già di per sé indica vivacità e mobilità di spirito: ma in quel contrasto diglottico, che non è mai cessato, che continua ancor oggi nella letteratura neogreca, la tradizione non va vista come motivo oscurantistico e repressivo; siffatta interpretazione, permeata, se non da altro, dallo spirito romantico del secolo XIX attento a cogliere il *Volksgeist*, se indica la validità del contrasto, non ne esaurisce il profondo, autentico significato.

Esiste certo una tensione tra la lingua culta degli storici bizantini e la lingua modernamente popolare dei cronisti (la 'temperierte Umgangssprache'): tuttavia la storiografia e la cronografia non sono del tutto estranee fra di loro. Le intenzioni di un Menandro Protettore (sec. VI) sono certamente diverse da quelle di un Cedreno (sec. XI), eppure né l'uno esclude dalla sua opera motivi popolari, né l'altro motivi eruditi. Esiste una tradizione storiografica, cui lo storico bizantino chiede i mezzi di esposizione e d'interpretazione di quella medesima realtà politica, di cui il cronista delinea eventi fausti e infausti col tono linguistico piú

[4] Cf. H.-G. Beck, *Theodoros Metochites* (München, 1952), pp. 54, 56.

aderente alla loro scabra fenomenologia. Ma nell'esperire letterariamente, voglio dire in un'opera scritta, i moduli popolareggianti, il cronista non ignora la tradizione storiografica; il contrapporsi del cronista allo storiografo dimostra che egli non ignora la presenza culturale della tradizione, ma cerca di allontanarla da sé e non subirne il fascino, nella stessa misura dei letterati. In questo caso la tradizione, non amata ma temuta e respinta, costituisce uno sprone alla creazione della satira o della *chanson de geste*, che approderà piú tardi alla letteratura 'volgare' vera e propria.

So bene che si ama rappresentare la letteratura popolare bizantina come il filone del realismo ribelle premuto dalla tradizione aulica e conformistica, contrapporre realismo linguistico a idealizzamento formale, lingua viva a lingua comune, il rivolo della lingua popolare o popolareggiante all'oceanica corrente tradizionalistica; ma non si è sottolineato che i volgarismi e gli idiotismi si sono pur essi insinuati nelle millenarie strutture del patrimonio linguistico e coltivato: piú che di un contrasto, si tratta di una *Spannung*, di una tensione feconda.

Il fatto che la letteratura volgare, che, dopo i primi conati tra i secoli VI e X, rinviene nel *Dighenis Akritas* una delle piú compiute espressioni e poi nei poemi di Teodoro Prodromo o di un Michele Glica esperisce, in chiave popolaresca, una diretta emulazione dei modelli antichi, non sia a sua volta riuscita né a Bisanzio né dopo Bisanzio ad abbattere la letteratura in lingua pura e aulica, mostra non solo che le radici classicistiche erano profondamente infisse nel sottosuolo di quella civiltà letteraria, ma che il suo rigoglioso sviluppo era qualcosa di piú che un semplice fenomeno di *élites*. La consapevolezza del valore dell'eredità ricevuta dagli Antichi, cui le *auctoritates* come Atanasio, Basilio, Eusebio e Gregorio di Nazianzo avevano impresso il crisma della sua validità, era il risultato di una paideia che non era andata mai smarrita; tale consapevolezza costituisce

per noi la piú autentica conquista spirituale dei Bizantini, come fu per loro il piú sicuro rifugio e la piú alta speranza nei momenti tempestosi della loro storia.

Come la cultura mediolatina vive nell'àmbito della tradizione retorica romana, anche quando cerca di eluderla, come la Chiesa trasmette il Vangelo oltre le vicende contingenti, cosí Bisanzio vive e trasmette la tradizione culturale antica. È proprio delle civiltà doviziose di storia, delle civiltà mature di pensiero — e la civiltà bizantina è «l'unica che l'Europa abbia veramente avuta tra la fine del V e il principio dell'XI secolo»[5] — intendere, custodire, rivivere, perennare la tradizione.

Se è fuor di dubbio che la retorica è il dèmone segreto e irrinunciabile della letteratura bizantina, è altrettanto vero che senza le armi dello studio della retorica qualsiasi conato di aggredire, cioè di intendere quella civiltà, si tradirebbe sterile. Chi identifica civiltà medievale occidentale e bizantina con le *querelles* teologiche o ecclesiastiche o semplicemente con la storia religiosa o liturgica, è certo fuori dello spirito di Bisanzio, o, meglio, è fuori dello spirito di tutto il Medio Evo.

La retorica è caratteristica profondamente inerente a ciascuna manifestazione letteraria, può essere talvolta che l'espediente retorico sia mero abito formale, ma in generale la retorica è il mezzo espressivo κατ' ἐξοχήν, prima, dei padri della Chiesa — antesignani ed eroi fondatori della civiltà bizantina — e, poi, in varia misura, di tutti gli scrittori, teologi ed esegeti, letterati e poeti. Anche quando il bizantino prega e invoca Dio, non disdegna la retorica: l'*amour des lettres* non contrasta con *le désir de Dieu*[6]; anzi l'espressione culta e talvolta evocativa e allusiva, è al pari della virtú — al pari, voglio dire, della castità e dell'umiltà — un passo del cammino verso il Regno di Dio.

[5] Cf. C. Diehl, op. cit., p. 229.

[6] Cf. J. Leclercq, *L'amour des lettres et le désir de Dieu* (Paris, 1957).

Il modulo espressivo è perciò segno di una continuità, d'una permanenza e, dunque, di una presenza dell'Antico: il Diavolo, principe dei Sofisti, scacciato per mezzo della preghiera dall'animo cupido di Dio, continua a operare come ministro di parole e figure retoriche. Se è vero che anche nei Bizantini la parola non è semplice suono di voce, essa riproduce e ricrea un modulo concettuale antico: è naturalmente un modulo contaminato, ma non per questo da negligere, ma non per questo degno della snobistica *nonchalance* di qualche nostro studioso contemporaneo.

La presenza della tradizione antica — sia come pensiero, sia come culto stilistico — è innegabile anche negli autori piú tipicamente spirituali. Essa può insinuarsi con la forza d'un Satana pagano nel bel mezzo della meditazione d'un abate del Sinai o come mèta d'irraggiungibile splendore formale nella prosa d'un uomo pervenuto alla verità cristiana, sotto la guida della 'grazia di Dio' e degli 'uomini santi'.

Il primo caso è quello di Giovanni Climaco che nel grado sesto *De memoria mortis* della sua celeberrima *Scala del Paradiso*[7], dopo aver scritto le sante parole «noi uomini non possiamo, no, non possiamo piamente trascorrere la giornata presente, se non la consideriamo l'estrema giornata di tutta la vita», soggiunge quasi folgorato: «È realmente una meraviglia che i filosofi greci espressero un simile pensiero, ché essi definirono la filosofia meditazione della morte» (καὶ θαῦμα ὄντως πως καὶ Ἕλληνές[8] τι τοιοῦτον ἐφθέγξαντο, ἐπεὶ καὶ φιλοσοφίαν τοῦτο εἶναι ὁρίζονται, μελέτην θανάτου).

Voi vedete affiorare dagli abissi della memoria e della tradizione il tema divenuto esemplare del *Fedone* platonico, cosí come nel prologo dell'opera contro gli eretici Nestoriani e Eutichiani, nel medesimo secolo VI, — ed è in questo il secondo caso — Leonzio di Bisanzio, nel tempo stesso in

[7] *PG* 88, 797 C.
[8] S'intende gentili, pagani.

cui non si vergogna di riconoscere la sua pochezza spirituale e dottrinaria e si domanda come il suo stile possa gareggiare con le opere dei suoi antecessori, piene di σοφία cristiana e di φιλοσοφία e παιδεία profane, costruisce un periodo della piú bella stoffa classica sotto l'usbergo di una interrogazione retorica[9].

Non diversamente nell'XI secolo in Occidente: come ha brillantemente mostrato il Viscardi[10], Pier Damiani, nel momento stesso in cui condanna ripetutamente gli «orpelli capziosi della retorica», «usa sapientemente l'arte dei retori piú squisiti ed ornati».

Dal contagio, dunque, dell'Antico neppure gli autori spirituali sono immuni, anche quando si confessano idioti, cioè ignoranti, come Massimo Confessore nel VII secolo[11]; anche quando Anastasio, contemporaneo di Massimo, si preoccupa di affermare che la tradizione ecclesiastica non segue in tutto i termini filosofici dei Greci[12]; anche quando il Damasceno non vuole accogliere nella schiera degli Apostoli Aristotele[13], a differenza degli antichi che avevano accolto Saffo come decima Musa; anche quando Niceforo, agli inizi del IX secolo, vuole che siano rigettate le artificiose dimostrazioni della filosofia pagana. Né so fino a qual punto mistici come Simeone 'il nuovo Teologo' all'inizio dell'XI secolo e il suo discepolo Niceta Stetato siano da considerarsi 'òmini sanza lettere'.

Certo è che nella pienezza del sec. XI, una forte tempra di pensatore cristiano come Michele Psello, che è persuaso di vedere nei piú grandi rappresentanti del pensiero ellenico i profeti del cristianesimo, sostiene che la scienza profana non può essere eliminata dalla storia dell'umanità civile e

[9] *PG* 86, 1, 1344 D.
[10] «Studi Medievali», 1960, I, p. 209.
[11] *PG* 91, 12 C.
[12] *PG* 89, 49.
[13] *PG* 94, 1441 A.

cristiana, non solo come fonte di educazione, ma anche come fonte di verità. Egli scrive infatti[14]:

> da una parte mi tratterrò con Dio nella preghiera, finché potrò, e mi lascerò rapire in estasi, se me ne è stata data la grazia, e, d'altra parte, disceso da tali altezze, a causa della mobilità della nostra natura, marcerò attraverso i prati delle scienze, raccogliendovi tutte le varietà dei fiori che mi offrono.

E ancora[15]:

> Bisogna strappare l'involucro profano e dissotterrare lo spirito, che è nascosto nella filosofia e riluce come una perla; non pensare che tutto ciò che ha detto Mosè sono le tavole della verità e non trascurare ciò che i Greci han detto in materia di teologia.

Cosí pure nel sec. XIV in un'epistola di Niceforo Gregoras leggiamo (*ep.* 48):

> noi ortodossi non dobbiamo preferire di vedere solo in Dio l'autore dei nostri beni, e considerarlo unica guida di ogni nostra azione e di ogni nostra parola, ma insieme con lui anche i piú saggi tra gli scrittori greci.

D'altra parte la storia del pensiero bizantino, che il Tatakis ha mostrato nelle sue *nuances* teologiche e filosofiche, non solo mediato, ma anche dovizioso di una propria fisionomia, deve un suo intimo *Leitmotiv* all'eterno predominio, nella coscienza pagana, di Platone e di Aristotele, o, meglio, del platonismo e dell'aristotelismo, al loro contrasto o alla loro alleanza; tanto costanti e penetranti furono i grandi movimenti ideali della storia di quel pensiero che, secondo l'Uspenskij, la stessa questione esicastica nel sec.

[14] SATHAS, *B.G. m. ae.* V 450.
[15] Ap. BOISSONADE, *Anecd.*, p. 151.

XIV sarebbe cominciata come discussione filosofica tra platonici e aristotelici per sfociare poi in una discussione teologica. Non potendo qui tessere i momenti del singolare agone platonico-aristotelico specialmente dall'XI al XV secolo, mi limiterò a ricordare che la vittoria di Platone su Aristotele nel Rinascimento italiano «fu preparata a Bisanzio», e ad affermare che fu appunto la presenza dell'Antico nella speculazione bizantina ad assicurarle vitalità, sviluppo, varietà[16].

Riconoscere la continuità — piú o meno rinnovantesi — significa perciò intendere concretamente il processo di quella civiltà letteraria.

L'ideale classicistico rinvenne già tra il IV e il V secolo questa suggestiva formulazione nel *Dione* di Sinesio, § 4[17]:

> Credo che il filosofo non debba essere né incapace né ineducato, ma deve essere iniziato ai misteri delle Càriti, dev'essere un Greco nel pieno senso della parola, cioè deve sapere conversare con gli uomini sul fondamento di una completa esperienza della letteratura classica.

Da questa formulazione risulta evidente il sostrato culturale dell'ideale classicistico, che per essere affidato non ad un semplice retore ma al filosofo, non si esaurisce nel culto della forma, la cui intima penetrazione è già un'opera di preliminare importanza. Né il possesso dei fondamenti della cultura classica è valido, se non riesce ad esplicarsi nel rapporto umano; né il filosofo letterato assolve il suo cómpito di uomo greco, se non comunica la sua esperienza dottrinaria alla società.

[16] Cf. B. Tatakis, *La Philosophie Byzantine* (Paris, 1949), *passim*, sp. p. 221.

[17] Cf. K. Treu, *Synesios v. Kyrene. Dion Chrysostomos* (Darmstadt, 1959); Id., *Synesios v. Kyrene. Ein Kommentar zu seinem 'Dion'* (Darmstadt, 1958); H.I. Marrou, *Synesius of Cyr. and Alexandrian Neoplatonism* nel volume edito da A. Momigliano, *The Conflict between Paganism and Christianity in the Fourth Century* (Oxford, 1963), pp. 126 ss., 144.

Scrive ancora Sinesio (§ 5):

> Il filosofo — nella mia concezione — sarà in comunione con sé stesso e con Dio per mezzo della filosofia, sarà in comunione con gli uomini per mezzo delle profonde capacità della parola, del λόγος. Avrà cognizioni come filologo, ma esprimerà il suo giudizio su ogni cosa nella sua particolarità e nel suo complesso, come filosofo.

Balza in tutta la sua perspicuità il concetto che pensiero e espressione, φιλοσοφία e λόγος, sono una profonda unità e che l'amore della letteratura — φιλολογία — largisce la sua ἐπιστήμη — nozioni e cognizioni —, mentre la filosofia dà la possibilità della κρίσις, del giudizio critico. La meditazione consente la comunione con sé stesso e con Dio, la parola — che esprime l'intimo pensiero — risolve fecondamente quel rapporto in comunione con gli uomini.

Solo chi non è naturalmente dotato è inesorabile nemico dell'arte della parola — in prosa e in versi —; l'incapacità espressiva rivela chiara — in chi disprezza la retorica — l'assenza o la carenza di intima forza spirituale; chi non coltiva le lettere, non nasconde nel suo cuore alcun segreto, mancando di grandi cose, non riesce ad esprimere neppure le piccole cose. La potenza di trasmettere i pensieri, di comunicarli (διαδόσιμος δύναμις) è requisito dell'anima, cosí come fare delle invisibili potenze immagini visibili — le idee personificate — è privilegio di Dio.

La parola, dunque, è estrinsecazione dell'interiorità spirituale, è comunicazione di pensieri.

Quanto validamente quest'alta concezione della parola come immagine dell'anima, abbia resistito attraverso i secoli della letteratura bizantina, sarebbe troppo lungo esporre; ma anche se in alcune epoche hanno prevalso vuoti bagliori formali sull'intimità del contenuto, specialmente nelle orazioni occasionali e nelle esercitazioni scolastiche, nei discorsi d'apparato o nei panegirici, la concezione sinesiana

rimane una delle basi profonde che sostengono la perseveranza e lo sviluppo dello studio dell'Antico presso i Bizantini.

Né si può qui neppure tracciare il cammino percorso dalla concezione della parola di Gorgia che aveva affermato la sovranità del λόγος alla Sofistica del IV secolo, a Temistio che sforza il λόγος ad approdare ad un'immagine 'appropriata e bellissima' da cui lasciarsi trasportare, o che vede la parola come un lottatore, ὥσπερ παλαιστής, che dopo mille giri offre la medesima presa, cioè sottolinea il medesimo concetto. Basti dire che dopo il quarto secolo la δύναμις τῶν λόγων — la potenza della parola e dell'argomentazione — non è sempre e soltanto esibizione sofistica, ma è anche l'eco d'una voce interiore, è immagine, icona del pensiero.

Nel VII secolo la parola — immagine del pensiero — diventa immagine pittorica; la poesia per finezza, velocità e precisione gareggia con la pittura.

Cosí si esprime Giorgio di Pisidia in un luogo dell'*Expeditio Persica* (I 60-65); e in un altro luogo del *Bellum Avaricum* (165-171) scrive: «... la parola che descrive l'immagine di ogni cosa (ὁ πάντων εἰκονογράφος λόγος) adatterà l'argomento al fren dell'arte, come un calligrafo esperto di ogni opera».

Qui a me pare di dover scorgere non tanto un ritorno alla tradizione aristotelica della poesia come pittura, quanto piuttosto un'adeguazione del mezzo espressivo all'efficacia rappresentativa dell'immagine effettivamente dipinta. Cosí un particolare della tecnica letteraria e della concezione classicistica viene a situarsi nella storia stessa della formazione artistica e culturale dei Bizantini. Emulando la vera e propria iconografia — cosí caratteristica dell'arte figurativa bizantina — i letterati coltivano il gusto di rappresentare, quasi per antidoto alla tendenza astrattistica, in immagini concrete un concetto o un fatto, che il verso o la prosa rendono quasi altrettanto palpabile quanto la linea del

disegno o il tocco coloristico del pittore. Rilevando il valore positivo d'un siffatto atteggiamento spirituale, che avverte la capacità immaginifica della parola, si viene a polemizzare con quanti superficialmente rappresentano la letteratura in lingua pura come vacua o nebulosa o assurda elucubrazione — un'elucubrazione millenaria! — priva di senso artistico. La letteratura — per lo piú oratoria e non poetica — all'occhio sereno dello storico si disvela non un gingillo piú o meno inutile, ma uno dei modi piú attenti e piú attivi, in cui si esprime il pluriforme e plurisciente spirito bizantino.

Il classicismo bizantino, quando si manifesta storicamente, come ideale della formazione spirituale, come 'Bildung', incide nella società quale forza educativa, perché l'autentico letterato, l'interprete verace della tradizione, si considera retore, ma anche filosofo; il desiderio della gloria letteraria viene chiamato da Niceforo Gregoras nel sec. XIV 'anima dell'anima', forza interiore che irradia il suo potere nell'educazione civile della società, non è dunque idoleggiamento verbale né vanità letteraria. La concreta ricerca storiografica può documentare quanto falsa sia una concezione monolitica e monomorfa del classicismo bizantino; il tono di uno Tzetzes, che vuole Pindaro alla sua scuola, non sarà meno borioso di quello di qualche letterato dei nostri giorni, ma è profondamente diverso da quello di Teodoro Metochites nella cui epifania sulla terra un suo contemporaneo vedeva la rinascita a nuova vita di Omero, Platone, Tolemeo, Plutarco e degli altri compagni del tiaso della grande saggezza, in una parola il ritorno di tutta la scienza «perché gli ascoltatori dotti intendessero, le orecchie dei profani si dirozzassero e gli insulti alla pura scienza fossero banditi dalla terra»[18]; e cosí Fozio, propulsore di una vera e propria restaurazione classicistica, Michele

[18] Niceph. Greg., *ep.* 14 ed. GUILLAND.

Psello, Giovanni Italo, Eustazio di Tessalonica, Cecaumeno hanno ciascuno un posto proprio nell'ἀναβίωσις bizantina dell'Antico.

Dopo la formulazione sinesiana, è la retorica o la filosofia, cioè la forma o il pensiero che caratterizza il classicismo bizantino: l'esigenza di armonizzare l'una con l'altra è viva in Psello, principale rappresentante della rinascenza letteraria dell'età dei Comneni, quando scrive che «la cura dello stile non è ostacolo alla virtú»[19] e che un puro retore è un 'cembalo strillante' (κύμβαλον ἀλαλάζον)[20]; Michele Italico (sec. XII) assegna invece il primato alla retorica «ornamento della vita umana», rispetto alla filosofia «che disputa su cose che ignora»[21].

Non tutti, perciò, idealizzano allo stesso modo e non tutti chiedono al dovizioso patrimonio le stesse norme stilistiche, letterarie e retoriche o le stesse regole di vita civile e culturale. Né a tutti i Bizantini l'Antico si presenta come una massiccia grandezza assoluta: i *Florilegi*, le *Epitomi*, le *Summae* attestano certo una selezione, un discernimento dell'indispensabile dal superfluo. E nel sec. XIV il senso critico del letterato può discriminare l'imperituro dal caduco, la luce dall'ombra, può polemizzare contro le *auctoritates* senza scalzarle dal loro piedistallo, ma anche senza venerarle fanaticamente.

Da questo punto di vista, la cultura mediogreca — dal IV sec. alla caduta di Costantinopoli — deve essere contemplata piuttosto come storia di motivi e di idee e anche di *topoi* — cioè *Kulturgeschichte* —, interpretata come letteratura e tecnica letteraria, piuttosto che come 'storia della letteratura' nella categoria di Karl Krumbacher.

La storia stessa dei motivi divenuti topici — originati

[19] SATHAS, *B.G. m. ae.* V 450.
[20] Cf. Paul., *I Cor.* 13, 1 e Verg., *Cat.* V 5 *inane cymbalon iuventutis.*
[21] CRAMER, *Anecd. Ox.* III, p. 160 s. (KRUMBACHER, *GBL*², p. 466).

dalla tradizione classica — assume per la civiltà letteraria bizantina il significato d'una penetrazione, effettiva e non superficiale, della struttura artistica d'una poesia o d'una prosa: la scoperta di un motivo topico non deve lasciare evadere il giudizio critico nella sola constatazione della sua sopravvivenza — già di per sé stessa positiva — né deve consentire il postulare una degradazione della personalità culturale; il *topos* racchiude spesso in una formula, collaudata dal severo scrutinamento del Tempo e della Memoria, una massima di sapienza o un esempio tipico, una testimonianza di ciò che non perisce nell'onda dei secoli e sopravvive alla forza dell'oblio; il *topos* è certo una ripresa retorica, ma è anche testimonianza di cultura, è una tessera del mosaico della Tradizione, ma è anche, insieme, un sostegno della vena inventiva, se non creativa, dell'autore.

Nessuno ha certo negato la validità poetica delle *Ballate* di François Villon perché in esse vengono ripresi alcuni *topoi*, come quello di Sansone accecato dai Filistei, la parabola del ricco Epulone, o gli esempi della smoderatezza del padre Noè e di Lot. Villon non è un poeta bizantino, eppure non ritiene allotria alla sua tecnica, né discorde dal suo estro l'inserzione di tali *topoi* — largiti alla sua potente immaginazione dalla tradizione letteraria —, cari e familiari alla Musa di quella Bisanzio, che egli aveva cantato 'bella e grande'.

Usando l'espressione 'cultura mediogreca' o anche 'Medio Evo Greco' si viene a puntualizzare il dato incontrovertibile dell'uso della lingua comune acclimatatasi dopo Costantino, sotto l'impulso di vita nuova che i Retori e i Padri del IV secolo imprimono alla sua struttura: è appunto in questo secolo-chiave, nel IV secolo dopo Cristo, che l'Antico si salda al Bizantino proprio sul piano linguistico e letterario, rendendo vana ogni disputa sulla data d'inizio della civiltà bizantina.

Infatti nel medesimo grembo del IV secolo, da cui la tradizione retorica antica rinsaldata dalla Nuova Sofistica

della cosí detta Età imperiale uscí restaurata e impreziosita ad opera di un Imerio, d'un Temistio o di un Libanio, venne pure alle rive della luce la tradizione cristiana sul fondamento dei sacri testi ad opera di un Eusebio o di un Basilio o di un Gregorio. L'una tradizione emula l'altra senza escluderla: entrambe si costituiscono saldamente, si temperano e si penetrano a vicenda, s'integrano e spesso rinvengono dimora nella medesima coscienza.

Le due tradizioni solo agli inizi sono in contrasto; nel processo secolare della letteratura esse non solo coesistono, appoggiandosi e contaminandosi, ma, rinvenendo specialmente nel sistema politico il piú consentaneo sostegno, diventano due voci della medesima anima.

Dal V secolo in poi vive, insomma, e fiorisce una tradizione bifronte: la persistenza di motivi pagani non incrina i fondamenti della fede cristiana; a prima vista lo scrittore cristiano chiede al suo gusto — educato sui classici — il colore della rappresentazione o gli espedienti tecnici che dalla poesia sono passati alla retorica, perché avverte l'esigenza delle forme d'arte per immettervi il contenuto cristiano, ma accade poi che lo scrittore, sollecito di trasferire nella sua opera qualcosa della sua forma espressiva, vi trasponga anche, inevitabilmente, qualcosa del contenuto.

Insomma il vivere secondo la tradizione (βιοῦν ἐκ διαδοχῆς) rimane l'ideale dei letterati che vivono secondo le Διαθῆκαι, il *Vecchio* e il *Nuovo Testamento*. «Non ostante il riconosciuto primato degli autori ecclesiastici» — scrive Hans-Georg Beck[22] — «gli autori profani sono cari, anzi forse piú cari al cuore del vero Bizantino».

Tale grossa tradizione, una e bifronte, appunto per la carenza di univocità sia formale sia contenutistica, costituisce per gli scrittori bizantini una ricchezza inestimabile; anche se talvolta può sembrare una prigione, essa non riesce

[22] Op. cit., p. 67.

a soffocare sempre la personalità. In ogni modo a me non pare che possa essere considerata quel peso oppressivo e annichilante, di cui tuttora parlano alcuni interpreti contemporanei.

È vero che nel VI secolo Leonzio di Bisanzio — che per l'aristocrazia formale delle sue opere è un caposaldo della scolastica bizantina[23] — scrive nei suoi libri *Contra Nestorianos et Eutychianos*: «nulla di quel che ho detto è mio, tutto quel che ho, l'ho attinto dai Padri» (οὐδὲν ἄλλο τι τῶν εἰρημένων, εἶπον, ἔστιν ἐμόν, πάντα δὲ ἐκ Πατέρων λαβὼν ἔχω)[24]. Ma bisogna guardarsi dal prendere alla lettera la confessione di Leonzio, che tradisce «spirito sintetico e profondo»[25].

Anche Massimo Confessore nel VII sec. — uno dei mistici piú popolari nel solco della tradizione patristica — ammette ch'egli non vuole essere altro che un compilatore[26], ma la sua imitazione non è mai servile[27].

È vero che nell'VIII secolo Giovanni Damasceno nel prologo del suo piú celebre trattato, Πηγὴ τῆς γνώσεως, scrive Ἐρῶ δὲ ἐμὸν οὐδέν, «nulla di mio io dirò, ma raccoglierò in un trattato compendioso secondo le mie possibilità ciò che i maestri hanno elaborato», ma un esperto studioso, il benedettino Basilius Studer, a conclusione di una sua ricerca sulla *Theologische Arbeitsweise des Johannes von Damaskus*[28], ci assicura che con la *Fonte della gnosi*, «la sintesi piú significativa di questo genere», il Damasceno «superò gli autori della sua epoca».

Anche Michele Psello, il gran lume di Bisanzio nel sec.

[23] TATAKIS, op. cit., p. 72.
[24] *PG* 86, 1, 1344 D.
[25] TATAKIS, op. cit., p. 73.
[26] *PG* 90, 960 A B.
[27] TATAKIS, op. cit., p. 78.
[28] (Ettal, 1956), p. 129.

XI, scrive[29]: «Il mio solo merito consiste nell'aver raccolto alcune dottrine filosofiche, attinte ad una fonte che non scorre piú». Ma «malgrado questa confessione formale il suo lavoro non manca di originalità»[30].

È vero: anche in Occidente, nel sec. XI, «il piú notevole autore spirituale del Medioevo prima di san Bernardo» Giovanni di Fécamp, afferma nella sua *Confessio Theologica*: «Le mie parole non sono che le parole dei Padri», ma Jean Leclercq, ne *La spiritualité du Moyen Age*[31], scrive che l'Abate di Fécamp unisce i Padri «in una sintesi armoniosa e personale». In realtà, dunque, è, sí, presente la tradizione dei Padri, ma non ostante la professione di obbedienza e di umiltà degli autori — in Oriente e in Occidente —, essa non annulla la loro personalità.

L'eredità culturale degli antichi, custodita e trasformata da Bisanzio, non può insomma essere considerata, come si suol fare, un nudo avanzo dell'antico, una specie di 'Archivio della Grecità', 'ein Archiv des Griechentums', con tutto ciò che di muffa e di stantío può essere evocato dalla parola 'archivio', una sorta di istituto immobile antico. Né basta indicare i resti delle opere letterarie nell'immensa produzione bizantina; è chiaro bensí che tali tracce, una volta perseguite, debbano servire a segnare un ampliamento e una diversificazione dell'orizzonte culturale bizantino, un inveramento della scoperta di tali orme in una comprensione serena degli itinerari di motivi culturali. Siffatti itinerari potranno non sempre essere ricostruiti nella loro totalità, perché anche nella letteratura bizantina, cosí come nella letteratura antica, non tutto è giunto fino a noi, ma, anche se imperfettamente ricostruiti, essi si risolvono da una parte in un contributo decisivo alla definizione della cultura

[29] SATHAS, *B.G. m. ae.*, IV 122 s.
[30] TATAKIS, op. cit., p. 188.
[31] (Paris, 1961), p. 158.

letteraria bizantina, e dall'altra, estrinsecano quello che a noi pare il cómpito insieme piú fascinoso e rischioso del filologo bizantino, una specie di *Lebensaufgabe* che valga a smuovere le acque stagnanti, in cui può facilmente naufragare chi abbia curiosità di quella letteratura.

E in primo luogo è necessario bandir via dalla visione del Medio Evo greco il concetto — o l'incubo — di età di decadenza, sottrarre la grande fioritura classicistica — anche quando appaia o sia immobile — al ferreo schema storiografico illuministico, che, dopo l'*Istorica* del Droysen, dev'esser considerato sterile o nocivo al progresso della ricerca. Quando agli studiosi si profilò nella storia della letteratura in lingua greca il primo classicismo, quello ellenistico, e si cominciò a parlare dell'età alessandrina come di età di decadenza, al Droysen tale epoca si presentava non «come una grande lacuna», non «come un punto morto nella storia dell'umanità», bensí «come un vivo anello nella catena dello svolgimento dell'umanità, come l'erede e l'attiva amministratrice di un grande retaggio e insieme portatrice di destini piú alti che nel suo seno dovevano maturare»[32].

Ora, il Genio bizantino non è certo il Genio ellenico e neppure il Genio ellenistico, ma la presunta mancanza di originalità non è un criterio valido a definire 'decadente' o 'decaduta' tutta la letteratura bizantina; e se in talune epoche o in taluni scrittori il classicismo bizantino è uniforme, limitato, vorrei dire, ottimistico, in altre epoche, o in taluni scrittori, motivi e valori della civiltà antica, pur avulsi dal tessuto storico, quasi emanazioni naturali del Genio ellenico, vivono e si trasmettono tenacemente a preparare l'età moderna dell'Umanesimo italiano. Se pure una storia del classicismo bizantino si risolvesse in una delineazione del *Fortleben* degli autori antichi — Platone, Aristotele, Plutarco, Luciano —, tale profilo riuscirebbe piú

[32] G. DROYSEN, *Sommario d'Istorica*, a cura di D. CANTIMORI, p. 57.

completo e vario di quello che può risultare dalla semplice storia della trasmissione testuale. Del *Fortleben* di Plutarco non sono testimoni solo i codici plutarchei, ma le opere di Agatia, Teodoreto, Teofilatto Simocattes, Michele Psello, Giovanni Mauropos, Giovanni Tzetzes, Massimo Planude.

Se la Filologia Bizantina non ha disposto finora, nella sua breve vita, della personalità di un Droysen, le ricerche particolari, storicisticamente condotte, possono contribuire ad accertare il valore positivo della civiltà letteraria bizantina. Ma ancora l'attuazione di un altro cómpito che il Doelger assegnava alla Filologia Bizantina può condurre a notevoli risultati: il cómpito cioè di spezzare l'«isolamento della letteratura bizantina», ponendo i risultati speciali nel contesto delle altre discipline scientifiche. È bello qui ricordare che capitò ad Edward Gibbon di additare una consonanza spirituale tra Gregorio Nazianzeno e William Shakespeare: tra i versi in cui il grande Teologo rievoca tra le lagrime il distacco dell'amico del cuore, Basilio, quasi di padre dal figlio, durante il contubernio ateniese, e i versi della seconda scena dell'atto terzo del *Sogno di una notte d'estate* di Shakespeare, in cui Elena ricorda ad Ermia le confidenze d'un tempo, l'affetto degli anni di scuola quando erano due corpi apparenti e un sol cuore[33]. Ed è utile aggiungere il rilievo di Woodward e Mattingly relativo ad un motivo strutturale giunto a Shakespeare da una celebre opera della narrativa bizantina, cioè alla 'scena degli scrigni' defluita mediatamente dal romanzo di *Barlaam e Joasaph* nel *Mercante di Venezia*[34].

Ma a me pare che il primo e piú importante contatto può essere costituito dal Medio Evo latino, dalla civiltà letteraria che in Occidente si attua in lingua latina, nell'orma della

[33] Cf. B. Wyss, «Mus. Helv.» VI (1949), p. 188, n. 35.

[34] St. John Damascene, *Barlaam and Ioasaph*, transl. by. G.R. Woodward e H. Mattingly (London, 1953), p. 74.

tradizione romana, presente e operante senza notevoli interruzioni.

Fu rilevata già dal Doelger, nel X Congresso Internazionale di scienze storiche nel 1955[35], l'importanza del commercio culturale tra Bisanzio e Occidente per lo scambio di narrazioni, leggende e motivi d'arte; l'importanza del rapporto diplomatico che consentiva lo scambio di doni preziosi come oggetti d'arte e manoscritti miniati e l'importanza del monachesimo fiorente in Apulia e in Calabria per lo scambio culturale; ma non a questo qui si allude, né si vuole riporre in discussione la proclamata fondamentale 'estraneità' tra i due blocchi politici o tra le due Chiese o in genere tra la tendenza dello spirito bizantino all'astrazione e l'inclinazione dello spirito occidentale alla prassi. Però è fondamentale che al di sopra del conflitto delle due Chiese «Oriente e Occidente si costruiscono, poco a poco, un nuovo principio di unità nell'amore comune per le lettere e l'antichità classica»[36].

Desidero soprattutto richiamare la lezione della lunga e feconda ricerca della storiografia contemporanea sul Medio Evo occidentale, che ha debellato la teoria delle catastrofi storiche, e che deve avere, per la valutazione del Medio Evo greco e della civiltà letteraria bizantina, un valore esemplare e stimolante. Come ha rivelato Jacques Le Goff, è stato appunto un medievista, Christopher Dawson, «uno degli araldi della riabilitazione del Medio Evo (occidentale)», a scrivere che «la civiltà bizantina non è un semplice prolungamento d'un passato classico moribondo; è una creazione nuova che costituisce lo scenario dinanzi a cui si sviluppa tutta la civiltà medievale»[37].

[35] Cf. *Relazioni del X Congresso Intern. di scienze storiche*, vol. III (Firenze, 1955), p. 67 ss.

[36] Tatakis, op. cit., p. 138.

[37] C. Dawson, *Le Moyen Age et les origines de l'Europe*, préface de J. Le Goff (Paris, 1960).

Ma desidero anche richiamare che la medievistica contemporanea ha posto in adeguato rilievo il debito della cultura del Medio Evo latino verso la tradizione classica, ellenico-romana, perennata dalla lingua latina — mezzo di comunicazione civile, ma anche «arca salvatrice dei germi della civiltà greca dal diluvio della barbarie» —; il valore della tradizione latina che ha i suoi padri in Cicerone, Virgilio, Tito Livio e poi in Girolamo, Agostino, Prudenzio, come la tradizione greca ha i suoi padri in Omero, Demostene, Platone e poi Atanasio, Basilio, Gregorio Nazianzeno, Giovanni Crisostomo; la forza spirituale e letteraria della tradizione dell'ellenismo e dei classici romani, che coesiste con quella della Bibbia e dei Padri della Chiesa, in una reciproca influenza e compenetrazione; la continuità della tradizione (letteraria e retorica) che non corse mai il rischio di essere sottovalutata e soppressa, rivelatasi come «una delle grandi forze creatrici della civiltà europea», da cui sono germinate le letterature moderne e «l'attitudine razionale e critica degli Europei nei confronti della vita e della natura».

E tra i maggiori cultori della Romanistica tedesca, tesi a tracciare una storia unitaria della coscienza europea, a vedere nella tradizione letteraria il *medium* in cui si preserva lo spirito europeo, devo ricordare Ernst Robert Curtius, il quale ha rilevato il valore vitale della tradizione custodita, difesa e continuata nel Medio Evo e ha mostrato concretamente nell'*Europaeische Litteratur und Lateinisches Mittelalter* i modi in cui l'Antico sia trasformato e non solo recepito dagli uomini del Medioevo: come la trasformazione diventi non solo impoverimento o imbarbarimento o fraintendimento (anche Dante talvolta fraintese), ma anche accurata imitazione formale, appropriazione del contenuto culturale e comprensione entusiastica.

Dal canto mio, desidererei porre in rilievo l'importanza che l'analogia di situazioni di cultura e di gusto delle due

letterature e la contemporaneità dello sviluppo di motivi etici possono rivestire al fine di attenuare, se non di risolvere, l'antinomia tra le due civiltà, tra rigidità 'greca' e varietà 'latina'. Né posso tralasciare una affermazione dell'Uspenskij, verificata dal Tatakis[38], che nei secoli XI, XII, XIII la filosofia bizantina si pose i medesimi problemi cosmologici, psicologici, gnoseologici della filosofia latina del Medio Evo occidentale.

Ma è soprattutto il comune amore della tradizione antica che unisce le due civiltà letterarie. Ancora recentemente[39] si è potuto dimostrare che di un motivo cosí umano e edificante, come quello dell'*Ubi sunt* che, prima di rinvenire la suggestiva formulazione in Villon, ebbe in tutto il Medio Evo latino e romanzo un itinerario assiduo e complesso, gli incunaboli sono non solo nella *Bibbia*, come credeva il Gilson, e in un luogo pseudoplutarcheo, ma specialmente nei Padri greci, in Ephrem Siro, in Cirillo d'Alessandria, in Basilio Magno e poi in Giovanni Crisostomo, che appariva all'Ortiz come la fonte di tutti gli esempi medievali. Tale ricerca s'inquadra nell'indirizzo impresso alla romanistica dal Batiouchkof, che indicò già nel 1891[40] l'origine greco-siriaca di leggende e visioni del Medio Evo occidentale, e alla storiografia dell'arte figurativa da Emile Mâle, che nella sua ormai classica opera del 1922 su *L'arte religiosa del XII secolo in Francia*, rinvenne nei monasteri greci e siriaci il fonte certo di buona parte dell'iconografia fiorita nel Medio Evo occidentale.

Quel che intendo, mi sia consentito di dimostrarlo con un solo esempio[41]. Nella letteratura bizantina — in versi e

[38] Op. cit., p. 221.

[39] M. LIBORIO, *Contributi alla storia dell'Ubi sunt*, «Cultura neolatina» XX (1960), p. 141 ss.

[40] «Romania» XX.

[41] Da me puntualmente trattato altrove («Byzantion» XXXIII, 1963), cf. ora, in questo volume, pp. 131-166.

prosa — del sec. XII, in Eugenio di Palermo, Teodoro Prodromo, Eustazio di Tessalonica, l'avventura effimera e caduca della vita umana è rappresentata nel giro incessante d'una ruota: la ruota della Vita o della Fortuna. Come si è costituito un tale simbolo? Se dovessimo seguire il Norwood, fu Pindaro che «in modo quasi accidentale inventò l'idea della ruota della fortuna che alla fine diventò cosí popolare e elaborata», al quale sarebbe giunta dalla religione misterica degli Orfici; in realtà, però, in Pindaro l'alternanza della gioia e del dolore è determinata dalla Μοῖρα, non dalla Τύχη. In Sofocle si ha invero la prima allusione esplicita alla Ruota della Fortuna. Ma specialmente un luogo erodoteo sul κύκλος τῶν ἀνθρωπείων πρηγμάτων sul ciclo delle umane vicende, ha la sua importanza nella formazione del simbolo della Ruota, in quanto il 'ciclo' erodoteo assume negli storici bizantini, come in Menandro Protettore (sec. VI) e Cedreno (sec. XI), come simbolo la ruota del carro, che muove e ad un tempo è mossa. Tale tramite storiografico non riteniamo tuttavia che sia esso stesso sfociato nel sec. XII. Infatti, del motivo erodoteo s'impossessa altrettanto saldamente che ampiamente Gregorio Nazianzeno, uno dei capisaldi della spiritualità bizantina, per il quale il ciclo delle vicende umane è il mezzo con cui Dio educa l'uomo ed è un invito alla moderazione e all'amore. Nel VI sec. il diacono Agapetos esorta Giustiniano ad opporre al flusso delle vicende terrene lo stabile tesoro della beneficenza e al ciclo della labilità delle cose umane l'immutabile *pietas*. Sia dunque nella storiografia, sia nella pubblicistica patristica e politica, il motivo del κύκλος s'inseriva come atteggiamento spirituale nella visione della vita e come anelito dal transeunte ed effimero a ciò che è stabile e imperituro. Tale intima visione dell'alternanza dell'umana sorte rinvenne la sua espressione artistica nel simbolo della Ruota: il passaggio dal κύκλος al τροχός è, infatti, possibile cogliere nelle poesie del Nazianzeno, che

sono il fonte immediato degli scrittori bizantini del XII secolo. Ma l'autentico fondo culturale deve essere indicato, a mio parere, in una pagina d'un celebre testo della letteratura consolatoria, la *Consolatio ad Apollonium* dello Pseudoplutarco, la quale può considerarsi iniziatrice del movimento della ruota della vita: lo Pseudoplutarco diviene il mediatore (se non il capostipite) di tale immagine presso i Bizantini, anche se alla sua fortuna possono aver collaborato indirettamente alcuni luoghi di Luciano sull'incostanza della sorte. Questo profilo storico dell'itinerario d'una immagine pagana può essere anche integrato da qualche passo dell'*Antico Testamento* (*Salmi* e *Ecclesiaste*), debitamente commentato dai Bizantini, e dall'unico luogo del *Nuovo Testamento* in cui ricorra τροχός, nella pregnante espressione 'rota nativitatis nostrae'.

Se alle scaturigini del motivo dell'effimero e del finito, espresso dal simbolo della Ruota della Fortuna, abbiamo posto una pagina d'un 'classico' della letteratura consolatoria in lingua greca, anche nel Medio Evo latino all'origine della diffusione dello stesso motivo c'è una pagina del testo consolatorio principe in lingua latina, della *Consolatio* di Boezio, «il capolavoro ... esprimente in modo perfetto l'unione dello spirito cristiano col classicismo»[42], che si propaga nel secolo XII nella prosa dello *Speculum Ecclesiae* di Onorio di Autun e nella poesia dell'*Anticlaudianus* di Alano di Lilla; e ancora nello stesso secolo, la fortuna che gira la sua ruota noi ammiriamo nell'*Hortus deliciarum* o nelle carte del Codice Bernense del *Liber ad honorem Augusti* di Pietro da Eboli e nel rosone della basilica di san Zeno a Verona.

La diffusione del simbolo in Occidente, specialmente nei secoli XIII e XIV (*Roman de la Rose*, Dante, Trecentisti minori), indica che l'allegoria pagana non contrastava col dogma cristiano della Provvidenza.

[42] Definizione del DAWSON.

Questo sguardo all'Occidente latino e romanzo mostra come il simbolo della ruota della Vita e della Fortuna, partendo da fonti analoghe e diverse in Oriente e in Occidente, abbia avuto uno sviluppo autonomo e parallelo: tale sviluppo, per via diversa e indipendente, mostra come le due civiltà letterarie siano percorse da una linea culturale che le accomuna, senza confonderle. Ciò vuol dire anche che la tradizione culturale — filosofia e poesia — opera ugualmente nella letteratura mediogreca e nella letteratura mediolatina e romanza, come retaggio e come urto alla creazione.

Concludo: l'esperienza critica, l'indagine storiografica sul Medio Evo latino può largire nuove conferme e nuovi fermenti alla visione storicistica della civiltà letteraria bizantina. Ma rimane fermo soprattutto, che se, come fu scritto, «l'Antico senza il Moderno è una pietra d'ostacolo, e il Moderno senza l'Antico è una balordaggine assoluta e irrimediabile», è vero anche che l'Antico senza il Bizantino è un concetto deficiente e incompleto, e il Bizantino senza l'Antico rimane — semplicemente — inaccessibile e impenetrabile.

[«La Parola del Passato» XCVI (1964), pp. 194-215]

SUL TESTO DELLA «VITA DI PORFIRIO» DI MARCO DIACONO

Il testo del c. 94 relativo al pio testamento di S. Porfirio è cosí stabilito da Grégoire e Kugener[1]; παρακελευσάμενος ἐν τῇ αὐτοῦ διαθήκῃ πάντως δίδοσθαι τοὺς εἰρημένους δέκα ὀβολοὺς τὰς τεσσαράκοντα ἡμέρας, ἀφορίσαι δὲ πρόσοδον ἐξ ἧς αὐτοὺς δίδοσθαι βουληθείς, ἐν τῇ εἰρημένῃ διαθήκῃ ἐνέταξεν εἰ μὴ χορηγηθείη ταῦτα καθ' ἕκαστον ἐνιαυτόν, τὴν εἰρημένην πρόσοδον ἔρχεσθαι εἰς τὴν ἁγίαν ἐκκλησίαν Καισαρείας.

Gli editori hanno corretto la lez. ms. di HBV ἀφορίσας in ἀφορίσαι δέ, «correzione semplicissima», essi dicono, che «rende la frase perfettamente chiara». E soggiungono: «Una costruzione assolutamente simile si legge in Socrate, *Hist. Eccl.* VI 23: τοῦτον ἱστορῆσαι ὁ βασιλεὺς 'Αρκάδιος βουληθείς, εἰς αὐτὸν παρεγένετο κ.τ.λ.: infinito aoristo in testa, participio aoristo alla fine della proposizione participiale». La traduzione che essi danno è questa: «Et, dans son pieux testament, il préscrivit qu'on donnât à perpétuité les dix oboles pendant les quarante jours et, ayant pris soin d'affecter à cette fin une rente qui permît cette donation, il stipula dans le dit testament que si l'aumône n'était pas servie tous les ans, le revenu en question irait à la sainte église de Césarée».

Il tono di sicurezza ostentato sia nella giustificazione dell'emendamento sia nell'abilità della traduzione non se-

[1] *Marc le diacre, Vie de Porphyre évêque de Gaza* (Paris, 1930).

dusse il Maas, che, nella recensione alla fastosa, dotta e brillante edizione[2], pur rinunziando a proporre un'altra correzione, giudicava quella di Grégoire e Kugener «insufficiente» «unzulänglich», perché risulta un asindeto all'inizio della frase e perché βουληθείς dev'essere inteso come «ayant pris soin». Su analoghe libertà che interpreti di testi bizantini talvolta si son concessi il Maas aveva avuto occasione di richiamare l'attenzione, ammonendo che il filologo anche a costo di essere ripreso come pedante deve preoccuparsi della fedeltà contenutistica della traduzione[3]; «Der Philologe muss auch nach der inhaltlichen Treue der Uebersetzung fragen, auf die Gefahr hin, Pedant gescholten zu werden».

A mio parere, l'errore della tradizione non è nascosto in ἀφορίσας bensí in βουληθείς: ἀφορίσας è esatto, ché la proposizione corrisponde alla precedente che comincia παρακελευσάμενος: l'errore è in βουληθείς perché la proposizione relativa esige il verbo di modo finito. Propongo perciò di correggere βουληθείς in βουληθείη e di tradurre il passo, cosí: «avendo ordinato nel suo pio testamento che sempre si dessero i detti dieci oboli nei quaranta giorni, avendo determinato la rendita da cui voleva che questi fossero dati, nel detto testamento prescrisse di devolvere la detta rendita alla santa chiesa di Cesarea, se questo danaro non fosse somministrato ogni anno».

V'è però un altro luogo della stessa *Vita* in cui gli editori, forti della loro preziosa erudizione, han difeso la lez. ms. È il passo relativo alla presunta ἀπάθεια del santo, nel c. 101: ὄντως γὰρ ἦν τελείως ἀπαθὴς καὶ ἀπὸ πολλῆς εὐσπλαγχνίας ἐγγὺς ἔχων τὸ δάκρυον.

L'apparato tace, ma a p. lxxxiv dell'Introduzione, n. 1, gli editori scandalizzati e stupiti annotano che Hill trovava

[2] «Byz. Zeitschrift» 1931, p. 73 s.

[3] V. «Berl. Phil. Woch.» 1911, 1157.

ἀπαθής inintelligibile, Haupt correggeva in εὐπαθής, gli editori di Bonn preferivano συμπαθής. Prima di vedere la ragione di questo stupore — cosí completo da non stimare cosa degna registrare le proposte correzioni al loro debito luogo — bisogna dire che il Maas[4] confessava concisamente, com'è suo costume, e candidamente che il passo da ὄντως a δάκρυον gli riusciva «stilistisch unverständlich».

La frase in questione appartiene all'episodio della vergine Salafta, uno dei pezzi piú delicatamente discorsivi dell'opera. Nel c. 101 Marco narra che il santo vescovo Porfirio propose alla giovinetta di passare a legittime nozze, cosí come è ammesso dalla santa Scrittura. Ma la vergine cominciò a piangere e a dire che mai avrebbe abbandonato lo sposo divino, il salvatore Gesú Cristo, per uno sposo di bassa condizione, per un uomo da nulla. Il santo, a queste parole, si commosse e pianse, e tanta fu la sua commozione che abbracciò la vergine e le baciò il capo: ἀκούσας δὲ ὁ ἐν ἁγίοις καὶ κατανυγεὶς ἐδάκρυσεν, ὥστε ἐκ τῆς πολλῆς κατανύξεως περιλαβεῖν τὴν κόρην καὶ τὴν κεφαλὴν αὐτῆς καταφιλῆσαι.

Che, subito dopo, il santo possa essere definito τελείως ἀπαθής e nello stesso tempo sempre pronto al pianto per la sua grande generosità, è un evidente assurdo, che la bravura dispiegata da G.-K. nell'esegesi di ἀπάθεια di origine pelagiana[5] non riesce a sanare.

All'ἀπάθεια del santo il biografo allude nel c. 8: σωφρονέστατος ὡς αὐτὸν φθάσαι τὴν τελείαν ἀπάθειαν, ἀόργητος, ἀμνησίκακος, μὴ συγχωρῶν τὸν ἥλιον δῦναι ἐπὶ τῷ παροργισμῷ αὐτοῦ, πάντα ἔχων τὰ πάθη νεκρά, πλὴν τοῦ θυμοῦ ὃν ἐκίνει κατὰ τῶν ἐχθρῶν τῆς πίστεως.

È per questo che gli editori si sono ostinati a credere che nel c. 101 ἀπαθής «parfaitement impassible» sia al suo giusto

[4] L. c.
[5] Cf. p. lxxxii ss.

posto. Ma non è possibile che la tenera compunzione, le lagrime, l'abbraccio e il bacio del santo siano indicati dalla perfetta ἀπάθεια. L'ἀπάθεια del santo, come dice Marco nel c. 8, consiste nel dominio della smoderatezza, della collera, del rancore, nell'avere spente tutte le passioni umane eccetto l'ira contro i nemici della fede. Nell'episodio di Salafta, non v'è luogo per l'ἀπάθεια: dunque ἀπαθής è corrotto. Non di ἀπάθεια si tratta, ma di συμπάθεια, di cui il biografo parla nello stesso c. 8: συμπαθητικός, ἐγγὺς ἔχων τὸ δάκρυον, γέροντας τιμῶν ὡς πατέρας, νεωτέρους ὡς ἀδελφούς, παιδία ὡς τέκνα, «egli era compassionevole, avendo pronte le lagrime, venerando i vecchi come padri, i giovani come fratelli, i fanciulli come figli». Il santo che piange commosso alle parole di Salafta e l'abbraccia teneramente come una figlia, mostra la sua virtú di συμπαθητικός, non di ἀπαθής. Al c. 101 bisogna perciò accettare la correzione degli editori di Bonn di ἀπαθής in συμπαθής e scrivere: ὄντως γὰρ ἦν τελείως συμπαθής καὶ ... ἐγγὺς ἔχων τὸ δάκρυον.

[*Studi A. De Stefano* (Palermo, 1956), pp. 227-229]

L'ANACREONTICA XIV DI SOFRONIO SECONDO I CODICI LEIDENSE E PARIGINO*

1. Il carme XIV di Sofronio ci è stato trasmesso da due codici (L P); B conserva solo il titolo e il primo verso. Il testo qui è stato per la prima volta costituito con la collazione fotografica, oltre che di P, di L nonché, per i κουκούλια, con l'ausilio della tradizione indiretta; cosí si è potuto reintegrare il numero completo dei versi e la successione esatta dei κουκούλια e degli οἶκοι, e stabilire il testo su fondamento critico. Il contributo di L, come è evidente dall'apparato, è risultato decisivo.

Fu primo l'Ehrhard[1] che insieme con lo Studemund pubblicò l'ode su un'intelligente collazione di P e con un'accorta — anche se imperfetta, come ha concesso di giudicare soltanto L — disposizione dei κουκούλια che egli ebbe il merito di individuare negli ἕτεροι τοῦ αὐτοῦ (scil. στίχοι) che in P seguono gli οἶκοι, disposti in due colonne,

* Codicum notae: L = Leidensis Voss. graec. q.f. 76, ff. 127ᵛ-128ʳ (= pag. 250-251; saec. XI-XII ca.); B = Barb. graec. 310 (iam 246; saec. XIII); P = Paris. lat. 3282, ff. 26ʳ-27ᵛ (saec. XVI vel XVII). Haec autem compendia adhibui: Ehrhard = L. Ehrhard, «Programm des katholischen Gymnasium an St. Stephan zu Strassburg», 1887, p. 16 sq.; Hanssen = Fr. Hanssen, «Philologus» Supplb. V (1889), p. 213; Couret = Le comte Couret, «Revue de l'Orient Chrétien», II (1897), p. 133 sq.; Nissen = Th. Nissen, «Sitzungsberichte der Bayer. Akademie der Wissensch.», Philosoph.-hist. Abt., III (München, 1940), p. 42.

[1] L. Ehrhard - W. Studemund, *S. Sophronii anacreonticorum carmen XIV*, in «Programm des katholischen Gymnasium an St. Stephan zu Strassburg» V (1886-87), p. 16 ss.

con i versi che si susseguono in maniera continua, orizzontalmente. Il Couret, indipendentemente dall'Ehrhard, che egli ignorò fino a lavoro ultimato, prima in un'opera a sé[2], poi, l'anno successivo, nella «Revue de l'Orient Chrétien»[3] pubblicò la stessa ode fornendo la trascrizione di P senza intendere l'unità delle due parti, poi riportando l'edizione di Ehrhard-Studemund con traduzione francese! Il Couret, contento di offrire a parer suo un'edizione rigorosamente paleografica e menando gloria per i suoi illustri collaboratori, non volle rinunziare al lavoro già fatto e offrí docilmente il destro alla ben meritata sferzata del Krumbacher[4] il quale rilevava come lo studioso francese avesse voluto offrire al lettore la comoda opportunità di vedere «wodurch eine unphilologische und eine philologische Textausgabe sich unterscheiden», a prova della sua «commovente imperizia in rebus philologicis», a causa delle verbose e sentimentalistiche dimostrazioni.

All'Ehrhard tuttavia era sfuggito che l'Uhlig nella prefazione alla sua edizione di Dionisio Trace[5] aveva trascritto da un codice Leidense[6] il primo οἶκος e il primo verso del κουκούλιον dello stesso carme da lui pubblicato, notando che il v. 1 coincideva con l'unico verso superstite dell'ode anacreontica per la conquista persiana di Gerusalemme conservato in B e pubblicato col resto delle odi dal Matranga[7].

[2] Le comte COURET, *La prise de Jérusalem par les Perses en 614. Trois documents nouveaux*, Orléans, 1896 (i tre documenti sono in realtà due: l'ode di Sofronio che egli accetta in due parti separate cosí come è in P; e un racconto arabo dello stesso avvenimento tratto dal Cod. Paris. Arab. 262). Il Couret si serví della collaborazione dell'orientalista J. Broydé, del paleografo H. Lebègue e del grecista H.A. Bailly.

[3] II (1897), p. 125 ss.

[4] «Byz. Zeitsch.» VI (1897), p. 629 s.

[5] Dionysii Thracis *Ars grammatica* ed. UHLIG (Lipsiae, 1883), p. xxviii.

[6] Descrizione presso UHLIG, p. xii ss., xix ss.

[7] «Item a prima quidem manu paginae 250 et 251 totae. usa eis est recentior ad perscribendum threnum qui versibus anacreonticis Hieroso-

P e L rappresentano due rami diversi della tradizione che offrono a vicenda lezioni poziori: poiché in L la successione degli οἶκοι e dei κουκούλια è continua, non può esservi dubbio che essa sia quella stessa di Sofronio.

Il numero dei versi (102) è il medesimo delle odi XIII e XX; ma l'aggruppamento degli οἶκοι (sempre tetrastici) è diverso (molto piú simile a quello della XXII, di 113 versi) cosí come la successione dei κουκούλια (sempre distici, raddoppiati alla fine).

2. L'avvenimento che commosse il patriarca poeta fu la presa di Gerusalemme nel 614, che segnò la tappa piú importante dell'avanzata dei Persiani nell'Asia anteriore. Dopo il fallimento delle controffensive bizantine in Armenia e in Siria e dopo la sconfitta dell'armata imperiale ad Antiochia nel 613, i Persiani poterono spingersi innanzi verso sud, occuparono Damasco a nord e presero Tarso (in Cilicia); nel 614, dopo tre settimane di assedio, conquistarono la città santa, e per parecchi giorni la misero a sacco e a fuoco: la croce santa, perla dell'ingente bottino, fu portata via dai conquistatori. La rivincita venne dopo parecchi anni e fu il risultato della paziente e saggia opera di riorganizzazione dell'imperatore Eraclio. Prima la conquista e il saccheggio di Ganzak, centro religioso della Persia, ed infine la sconfitta e l'annientamento dell'esercito persiano, reso piú clamoroso dall'assassinio del re Cosroe (628); nella primavera del 630, dopo il trionfale ritorno in Costantinopoli, Eraclio si recava a Gerusalemme ed il 21 maggio tra il tripudio del popolo innalzava di nuovo la santa croce:

lyma a Persis capta deflet. Primus οἶκος hic est... Sophronii Damasceni, Hierosolymorum archiepiscopi, carmen esse et κουκούλιον demonstrat conlatis scholiis in Hephaest. recentioribus p. 185, 12 G. 154, 13 W. et primus versus, qui in codice Barberin. I 246 solus legitur inter alia archiepiscopi poemata anacreontea, vide Maii Spicilegium Rom. IV p. 101. Non indignum autem est hoc carmen quod totum evulgetur propter argumentum».

«quest'atto festoso simboleggiò la vittoriosa conclusione della prima grande guerra di religione dell'era cristiana»[8].

3. Il Couret[9] paragonava la XIV anacreontica «a quei monumenti dell'antichità ellenica le cui rovine fanno piangere di rimpianto e d'amore l'artista, il poeta e lo storico» perché la riteneva mutila, alterata, talvolta oscura, pur notando nei presunti resti «il vero soffio della poesia». Con la presente edizione l'inintelligenza di alcuni punti rilevata dal Couret è stata eliminata e possiamo esprimere sull'ode un giudizio meno imperfetto. Essa è caratterizzata da un'ispirazione molto piú sincera e matura che la maggior parte delle altre anacreontiche; qui il tono consueto del poeta — teneramente elegiaco — si fa piú alto, piú severo, si fa drammatico. Vi è la storia, come radice della poesia, ma vi è soprattutto il pathos costante, il grido di dolore e di sgomento, la fresca e sofferta adesione all'evento, la coscienza civile altera e responsabile, il senso quasi nuovo di responsabilità cristiana, non disgiunto da un dispettoso disprezzo degli Ebrei, una notevole forza rappresentativa. Noi sentiamo, in una dimensione universale, l'orrore della città santa saccheggiata e distrutta; l'eco dei gemiti e dei pianti, il balzo del folle demone persiano sui luoghi sacri; l'assillo di Cristo che nella terra santa fece accorrere tutte le stirpi del mondo cristiano, dimentiche delle loro consuetudini, paghe di amare Dio; la redenzione vittoriosa dell'umanità per il sacrificio di Cristo; l'eroismo dei difensori —

[8] G. Ostrogorsky, *Gesch. des byzantinischen Staates*² (München, 1952), p. 77; per il riepilogo qui tracciato, p. 79 ss.; cf. anche A. Pernice, *L'imperatore Eraclio* (Firenze, 1905), p. 63 ss., 111 ss.; per il contributo che Sofronio arreca all'interpretazione dell'avvenimento, cf. Couret, l.c., p. 131 ss.; la cronaca araba è pubblicata ivi stesso, pp. 147-154 ed è intesa come il corollario naturale e la parafrasi un po' diffusa della troppo rapida elegia del patriarca Sofronio (p. 164). V. Giorgio di Pisidia, *In restitutionem S. Crucis* ed. Pertusi (Giorgio di Pisidia, *Poemi I. Panegirici epici*, Ettal, 1960), p. 225 ss.

[9] L.c., p. 135.

combattenti e preganti — sulle mura, sereni e forti come l'Olimpo; l'appressarsi delle macchine e del fuoco dei barbari e poi la devastazione, il saccheggio delle sante reliquie, la fine della città; ed in ultimo quasi il presagio della rivincita dei Cristiani, della distruzione della capitale persiana ad opera di Eraclio.

Immagini rapide, scorci di visioni di guerra e di lutto; stile succoso, evocatore, dinamico; nel complesso un bell'esemplare della poesia ispirata dalla storia.

4. Ecco la mia interpretazione: «Santa città di Dio, sede di potentissimi santi, o massima Gerusalemme, quale lamento a te adatterò?

Figli dei beati Cristiani, venite a compiangere Gerusalemme dagli alti colli.

Dinanzi a tanta sciagura breve l'effusione di lacrime dai miei occhi, moderato il lamento luttuoso del mio cuore dinanzi a tanto dolore. Tuttavia tessendo gemiti su te io manderò boati di lamento, perché tale saccheggio rinvenisti, pur coprendo il gorgoglio delle lacrime. Avanzò il Medo dalla Persia funesta e fece guerra alla città, ai cittadini, all'imperatore di Roma. Avanza e giunge il malvagio nemico sulla terra santa per mandare in rovina la città di Dio, Gerusalemme.

Ululate, stirpi dei beati Cristiani, poiché Gerusalemme santa è devastata.

Balzò il dèmone con furibonda follia, con l'invidia del pugnale; e città e borgate sacre a Dio distrusse con le spade omicide. Allora i servi di Cristo, di tutte le stirpi, sol che li videro venire, si rifugiavano dentro la città. Ché sacro era il popolo che per Cristo ivi abitava: abbandonarono le loro città, lasciarono deserte le case.

O Cristo beato, che ci provvedi, sdègnati coi Medi, ché distrussero la tua dolce città.

Il violento assillo del figlio di Dio lo chiamava a correre via dalla patria alla città di Gerusalemme. Egli spontanea-

mente al giogo della sorte degli uomini si sottomise, confitto sul legno con chiodi per salvare tutte le creature. Ma con i simboli della grande vittoria risuscitò dal sepolcro: la potenza della morte egli calpestò, dalla morte liberò i mortali. Ispirati da Dio fuggirono la consuetudine delle nozze, giovani e donne: migrarono alla città come alla patria celeste, ed apparvero angeli della terra.

Il voto di tutti gli abitanti della terra si infranse, perché la città celeste soffrí il luttuoso destino.

Lo straniero, il cittadino della città, perseguendo l'amore di Dio, desiderando la città di Dio, vive sciolto da passioni. Onde appena videro il Parto sopraggiunto insieme con gli Ebrei suoi amici, subito corsero a stringere le porte della città. Le palme purissime, insieme, levarono in alto, invocando Cristo signore perché combattesse per la sua città. Sul dorso del muro tutti gli abitanti stettero come l'Olimpo; e quanti erano bimbi e spose, sentirono svaniti i loro affanni.

O Cristo, concedi di vedere piuttosto presto bruciata la Persia, in riparazione dell'incendio dei santi luoghi.

Forti, nella ben salda mente, dalle mura potentissime, con grandini di dardi, di pietre, respingevano il Medo che s'appressava. Allora con le menti invasate, come barbari anche i Persiani, dopo infinite lotte, ricorsero alle macchine. Posero tutto sotto le mura: fiamme e una gran quantità di mangani, distrussero il forte recinto, penetrarono dentro la città. Agitando la spada avida di strage taglieggiavano tutti i mortali: la città dei sacri santi, dei vecchi, dei giovani, delle donne.

O Cristo, con le palme dei Cristiani, possa tu domare i figli infelici della Persia, contraria a Dio.

Compiendo duramente ogni cosa, spogliò la santa città e incendia col fuoco fiammeggiante i luoghi santi di Cristo. Gridando il vituperio a Dio che lí un tempo morí, depredò le sacre spoglie e insieme con le spoglie partí.

O Cristo, possa tu domare con le palme dei Cristiani gli sventurati figli della Persia, genitrice di creature infelici».

Τοῦ ἁγίου Σωφρονίου πατριάρχου Ἱεροσολύμων
στίχοι ἀνακρεόντιοι εἰς τὴν ἅλωσιν τῆς Ἱερουσαλὴμ
κατὰ ἀλφάβητον.

Ἁγία πόλις θεοῖο
ἁγίων ἕδος κρατίστων,
Ἱερουσαλὴμ μεγίστη,
τίνα σοι γόον προσοίσω;

5 Χριστιανῶν μακάρων ἔλθετε παῖδες
εἰς γόον ὑψιλόφων Ἱροσολύμων.

Βλεφάρων ἐμῶν τὸ χεῦμα
βραχὺ πρὸς τόσην ἀνίην,
κραδίης ἐμῆς ὁ θρῆνος
10 μέτριος τόσον πρὸς ἄλγος.

Γοερὸν δ' ὅμως βοήσω
ἐπί σοι στόνους ὑφαίνων
ὅτι κύρμα τοῖον εὗρες
δακρύων φορὰν καλύπτων.

15 Δολερὸς προσῆλθε Μῆδος
ἀπὸ Περσίδος κακίστης

Tit: ita P; εἰς τὴν ἅλωσιν τῆς ἁγίας πόλεως τὴν ὑπὸ Περσῶν γενομένην B; in L deest | v. 2 ἕδος κράτιστον P, κρατεῖσθω L, κρατίστων corr. Nissen | 4 προσόίσω L | 5 Hunc autem versum tradunt Scholia Hephaestionea B (lib. V, cap. XV, 3 Consbruch), Appendix Dionysiaca (cap. V, 3 Consbruch), Heliae Monachi liber de metris (cap. IV, 3 Studemund) quo alter versus habens sua sede κλαύσατε pro ἔλθετε continetur, libellus anonymus de metris (Studemund, *Anecdota*, I 158, § 4[c]). | 6 deest in L; εἰς P, ἐς ap. Heliam Monachum laud. (IV 3 Stud.), ὑψηλόφων P, ὑψιλ. Ehrhard, Ἱεροσολύμων P, Ἱροσολύμων ap. Heliam Monachum laud. (IV, 3 Stud.), lectio metri gratia potior | 8 τόσην ἀνῖην P, τόσον ἂν εἴη L | 9 θρίνος L | 10 μετρίος L, προσἄλγος L, πρὸς ἄλλοις P | 11 δ' om. P, iam coniecit Ehrhard, habet L | 12 ἐπί σοι στόνοις (στόνους ipse correxi) L, ἐπὶ σοῖς τόνοις P, πόνοις corr. Ehrhard | 13 κῦρμα τοῖον εὗρες P, κυρμάτιον εὗρον L | 15 πρὸς ἦλθε L

πολεμῶν πόλεις, πολίτας
πολεμῶν ἄνακτα Ῥώμης.

Ἐπὶ δὲ χθόνα προβαίνων
20 ἀγίην κάκιστος ἦλθεν
ἵνα καὶ πόλιν θεοῖο
Ἱερουσαλὴμ ὀλέσσῃ.

Χριστιανῶν μακάρων κλαύσατε φῦλα,
περθομένων ἁγίων Ἱροσολύμων.

25 Ζακότῳ γὰρ ὦρτο δαίμων
μανίῃ φθόνῳ μαχαίρης
ζαθέους πόλεις πολίχνας
φονικοῖς ξίφεσσι πέρσας.

Θεράποντες ἔνθα Χριστοῦ
30 ἀπὸ παντὸς ὄντες ἔθνους
μόνον ὡς ἴδον μολοῦντας
πόλεως ἔφευγον ἔνδον.

Ἱερὸς γὰρ ἔσχε δῆμος
διὰ Χριστὸν ἔνθα ναίων,

17 πολίτας LP, πολίχνας Ehrhard | 22 ὀλέσῃ P, ὀλέση L, corr. Ehrhard | 23 μακάρων ap. Heliam Monachum laud., ἁγίων L P, φῦλα P, φύλαι L | 24 περθομένων ἁγίων Ἱροσολύμων ita recte ap. Heliam Monachum laud., πορθουμένων οὐρανίων (οὐνιῶν) ἱεροσολύμων L (versus duabus redundat syllabis), πορθουμένων (περθομένων Ehrhard) ἁγίων ἱεροσολύμων P (versus una redundat syllaba) | 25 Ita L (ζακότω, δαῖμων), ζακότῳ ὦρτο P (unde Ehrhard correxit ζακότως ἀνῶρτο) | 26 μανίη φθόνω μαχαίρης L, μαχαίρῃ P | 27 πόλεις P, πόλις L | 28 φονικοῖς L, φοινικοῖς P, ξίφεσι L B, ξίφεσσι Ehrhard; inter hunc οἶκον et subsequentem scriba codicis P perperam οἶκον a littera H initium ducentem intercidisse est arbitratus et in margine adnotavit λείπει H: sed nullum οἶκον intercidisse monent et L et quod in reliquis Sophronii anacreonticis carminibus series alphabetica intermissa est strophis ab H (et Ω) initium capientibus (cf., sis, quae scripsit Nissen, l.l., 27) | 30 παντὸς P, παντὸν L | 31 ἴδον μολοῦντας L, ἴδον μολοῦντα P | 32 ἔφευγον L (iam divinavit Nissen), φῦγον (unde Ehrhard correxit ἔφυγον) | 33 Ita P (qui ἔσχε habet; Nissen correxit, optimo iure: reliqua Sophronii carmina conferantur), ἱερὸς ἔσκεπε δῆμος L

35 ἰδίας πόλεις λιπόντες,
ἰδίους δόμους ἀφέντες.

Χριστὲ μάκαρ μεδέων χώεο Μήδοις
ὅττι τεὸν γλυκερὸν ἄστυ καθεῖλον.

Κρατερὸς γὰρ αὐτὸν οἶστρος
40 ἐκάλει γόνου θεοῖο
ἀπὸ πατρίδος τροχάζειν
Ἱερουσαλὴμ ἐς ἄστυ.

Λέπαδνον γὰρ αὐτὸν πότμου
μερόπων ἑκὼν ὑπέστη
45 ἰκρίῳ παγεὶς ἐν ἥλοις
ἵν' ὅλον τὸ πλάσμα σώσῃ.

Μετὰ συμβόλων γε νίκης
μεγάλης τάφων ἀνέστη,
θανάτου κράτος πατήσας
50 θανάτου βροτοὺς ἀπάρας.

Νόμον ἐνθέως φυγόντες
γαμικὸν νέοι, γυναῖκες,
πόλιν ὡς πόλον κατῴκουν
χθονὸς ἄγγελοι φανέντες.

36 ἰδίους δόμους P, ἁγίους δόμους L | 37-38 Ita P (versus 37 Homerum sapit, cf., quaeso, *Od.* V 215, XXIII 213), variam lectionem haud potiorem et sententia et sermone praefert L, quae sic sonat: Χριστὲ μακάρων ἐδέων χώρους μῆδοις | ὅττι τεὸν γαῦκερον ἄστυ καθεῖλαν | 39 αὐτὸν L, αὐτῶν P | 40 γόνου P, γάνου L | 43 Ita L; λεπαδνὸν αὐτῷ πότμον P, λεπαδνὸν λάβ' αὐτὸ πότμου coniecit Studemund ap. Ehrhard; cf. Aesch., *Ag.* 198 ἀνάγκας λέπαδνον | 44 ἑκὼν L, οἷς P, τ' ὅῖς con. Ehrhard | 45 παγεῖς ἰκρίῳ L, ἰκρύῳ P (iam correxit Ehrhard) | 46 Ita L (ἵν', σῶσῃ); variam lectionem faciliorem exhibet P: ἵν' ὅλον γένος σαώσῃ | 47 γε P, δὲ L | 48 Ita L P, μέγας ἐκ τάφων emendavit Ehrhard, sed iam Nissen emendationem non necessariam censuit | 51 νόμον ἐνθέω ὁ (ipse correxi) φυγόντες L, νόμον ἔνθα δὶ λοιπόντες (Ehrhard emendavit ἐνθαδὶ λιπόντες) | 53 κατῴκουν P, κατῶκουν L

55 Εὖχος ἐπιχθονίων ὤλετο πάντων,
ἄστεος οὐρανίου λυγρὰ παθόντος.

Ξένος, ἄστεος πολίτης
φιλίην θεοῦ διώκων,
ποθέων πόλιν θεοῖο
60 παθέων ἄνευθε ναίει.

Ὅθεν ὡς παρόντα Πάρθον
ἅμα τοῖς φίλοις Ἑβραίοις
ἴδον, εὐθέως δραμόντες
πόλεως πύλας ξυνῆψαν.

65 Παλάμας δὲ τὰς πανάγνους
ὁμαδὸν πρὸς ὕψος ἦραν
προμαχεῖν ἄνακτα Χριστὸν
πόλεως ἑῆς καλοῦντες.

Ῥάχεως ὕπερθε τείχους
70 ναέτης Ὄλυμπος ἔστη·
ὁπόσοι γόνων, συνεύνων
λάχον εὐτελεῖς μερίμνας.

Περσίδα καιομένην θᾶττον ἰδέσθαι
ἀντὶ τόπων ἁγίων Χριστὲ παράσχοις.

55 εὖχος in L ex ἔχθος correctum | 56 παθόντος L (iam coniecit Couret), παθόντες P, παθόντων emendavit Studemund ap. Ehrhard | 58 φιλίην L, φιλίαν P | 59 ποθέων P, παθέων L | 60 παθέων ἄνευθεν ναίων P (ναίει corr. Ehrhard; ἄντρον (!) L) | 64 ξυνῆψαν P, συνῆψαν L | 66 ἦραν P, ἤραν L | 68 ἑῆς P, ἑοῖς L | 69 ῥάχεος ὕπερθεν τείχους P, ῥαθεως δ' ὕπερ τείχους (una deficiente syllaba) L, ῥαχέως ὕπερθε Nissen | 70 ναέτης L, ναετὴς P ὄλυμπός ἐστιν L P, ναετὴς ἄλυπός ἐστιν Ehrhard, Ὄλυμπος ἔστη emendavit Nissen | 71 ὁπόσοι ἀγώνων συνεύνων P, ὁπόσοι γόνων συνεύνων L (iam divinavit Nissen) | 72 λάχον εὐτελῆς μερίμνας P, λάχον ευτέλεις μ. L, λ. εὐτελεῖς μ. Nissen, qui hos versus ita est interpretatus: «Ueber dem Bergrücken der Mauer stellte sich die (verteidigende) Einwohnerschaft auf (und stand wie) ein Olymp, so dass alle Kinder und Ehefrauen ihre Sorgen schwinden fühlten». | 73-74 Hoc κουκούλιον in fine carminis collocatum exhibet P (qui v. 74 exeunte habet παράσχου) sed hic, post versus 69-72, aperte est in L collocatum, qui codex κεομένην et εἰδέ-

75 Σταθερὸν νόον κρατοῦντες
ἀπὸ τειχέων κρατίστων,
βελέων λίθων χαλάζαις
πελάοντα Μῆδον εἶργον.

Τότε δὴ φρεσὶν μανείσαις
80 ἅτε βάρβαρος χὸ Πέρσης
μετὰ μυρίους ἀγῶνας
ἐπὶ μηχανὰς μετῆλθεν.

Ὑποθεὶς δὲ πάντα τείχει
φλόγα, μαγγάνων στρατείην,
85 κρατερὸν καθεῖλεν ἕρκος,
πόλεως δ' ἔσω κατέστη.

Φονικὸν ξίφος κορύσσων
μερόπων ἔτεμνε δήμους,
ἱερῶν πόλιν δ' ἁγίων
90 πολιῶν, νέων, γυναίων.

Περσίδος ἀντιθέου δύσμορα τέκνα
Χριστιανῶν παλάμαις Χριστὲ δαμάσσοις.

σθαι formas iotacismum affectantes patefacit et τί pro ἀντὶ ineunte paginae linea habet | 78 εἴργον L, εἶργοι P, cuius codicis in margine scriptum invenitur 'ut εἶργον' | 79 δὴ P, δῆ L, φρεσὶ L P, φρεσὶν Ehrhard | 80 ὅτε βάρβαρον χὅ πέρσης L (ipse correxi), ἅτε βάρβαρος πέρσης P (una deest syllaba; Ehrhard supplevit Βάρβαρός γε) | 82 μετῆλθεν P, μετῆλθον L | 83 τείχη LP, τείχει emendavit Ehrhard | 84 Ita L; φλόγα, μάγγανα, στράτευμα quod verbum iam Hanssen paroxytoneseos gratia reiecerat (cf., quaeso, l.l., p. 213 «dubium non est, quin στράτευμα corruptum sit, quamquam quid scribendum sit nescio»), cuius in vicem Nissen reposuit σκαφεῖα, cum pro hoc verbo, ancipiti significatione affecto, στράτευμα esse substitutum censuisset (de *scaphio* cf. Buecheler, *Kleine Schriften*, III, p. 76). | 85 καθεῖλεν L P, καθεῖλκεν Nissen perperam scripsit | 87 φονικὸν L, φοινικὸν P (iam correxerat Ehrhard) | 88 ἔτεμνε P, ἔτεμνεν L | 89 ἱερῶν ἁγίων πόλιν, transposuit S.J. Mercati, *BZ* 48, 1955, p. 186, δ' addidi, ἱερῶν ἁγνῶν πολιτῶν P | 90 γυναίων P, γυναικῶν L | 91-92 versus hic collocandi secundum L, at eos post. 73-74 P perperam exhibet | 91 ἀντιθέου L, αἰνοτόκου P; δύσμορα L, δύσμοῤῥα P (iam correxerunt Ehrhard et Couret) | 92 δαμάσοις L P, δαμάσσοις correxerunt Ehrhard et Couret

Χαλεπῶς δὲ πάντα ῥέζων
ἱερὸν σύλησεν ἄστυ
95 ἁγίους τόπους τε Χριστοῦ
φλογερῷ πυρὶ φλογίζει.

Ψόγον εἰς θεὸν βοήσας
τὸν ἐκεῖ πάλαι θανέντα,
ἅγια σκῦλα σκυλεύσας
100 ἅμα τοῖς σκύλοις πορεύθη.

Περσίδος αἰνοτόκου δύσμορα τέκνα
Χριστιανῶν παλάμαις Χριστὲ δαμάσσοις.

[«La Parola del Passato» XXXVII (1954), pp. 303-311]

| 94 Ita L; quae quidem lectio illius Studemund ap. Ehrhard coniecturam confirmat, qui πύλησ ἐν (P) σύλησεν scripsit; πύλησιν Nissen perperam coniecit | 95 Nomen Χριστοῦ legis metricae de paroxytonesi constantiam in hoc carmine intermittit (cf. v. 29, 67) | 96 φλογερῷ P, φλογερῶς L | 98 θανέντα L, παθόντα P | 99 ἅγια L, ἁγία P (iam correxit Ehrhard), σκύλα L P | 101-102 Hoc κουκούλιον in L carmine exeunte, collocatum, fere idem ac vv. 91-92, in P haud repetitum | 101 δύσμο et 102 δαμάσοις L.

SULLA CONCEZIONE BIZANTINA DELL'IMPERATORE NEL VII SECOLO

Dalla sommaria condanna della «poesia» dei «panegirici epici» o «poemi encomiastici» di Giorgio Pisida, poeta cesareo del VII secolo, imperatore il grande Eraclio, eseguita in modo tagliente e polemico da un medievista italiano[1], riesce ad emergere tuttavia un contenuto ideologico, «qualche buon pensiero», su cui vale la pena d'intessere qualche osservazione.

Fu già rilevato in generale come nella panegiristica grecobizantina in prosa e in versi, quando non siano espressamente celebrati fatti di guerra o di governo, sia possibile cogliere motivi di pensiero o correnti ideologiche[2], disincrostandole dall'orpello formale e dal velo piú o meno spesso dell'artificio retorico, vale a dire sia possibile additare pur nella transeunte efflorescenza dello stile ornato un momento dell'umano pensiero, che in esso si cela.

Il motivo che vogliamo cogliere in alcuni versi di Giorgio Pisida è quello della φιλανθρωπία, riferito all'imperatore. A partire dal II sec. l'accezione piú comune di *humanitas* è appunto quello di φιλανθρωπία[3], cioè di umana solidarietà, di *benignitas et humanitas*, non ἀγάπη - *caritas*[4]. Nel IV

[1] PEPE, *Il Medioevo barbarico in Europa* (1949), p. 272.

[2] Cf. VALDENBERG, *Le idee politiche di Procopio di Gaza e di Menandro Protettore*, «St. Bizant. e Neoellenici» IV (1935), p. 67 ss.

[3] Cf. SCHULZ, *I principii del dir. rom.* (tr. 1946), p. 165.

[4] Cf. BIONDI, *Humanitas nelle leggi degli imperatori rom. - cristiani*, in *Misc. Galbiati* 2 (1951), p. 81 ss.

secolo il concetto è saldamente attestato nel pensiero politico e religioso, nei retori e nei Padri della Chiesa[5], cosí come nella pubblicistica dell'età giustinianea[6].

Il primo luogo di Giorgio[7], in cui si configura il motivo della φιλανθρωπία, è *Exp. Pers.* I 89 ss.:

> Tu come ape hai il pungiglione — le leggi —, ma non uccidi né colpisci in profondità. Ché se mai trovi un membro degno di essere colpito, le leggi, come pungiglione, tu dispieghi a impaurire (πρὸς φόβον), ma perdoni (φείδῃ) sempre: e il pungiglione spesso innanzi balza a colpire e di nuovo si contrae, e l'energia (τὸ δραστικόν) vinta dalla compassione (συμπαθεῖ) rimane inerte, ché se pure abbia tendenza a colpire rapidamente e acutamente, tu con la pietà (εὐσεβῶς) lo ottundi, e, insomma, il pungiglione miele distilla, non amarezza, come sospinto da un sentimento filantropico (ὥσπερ ἐκ φιλανθρώπου πάθους).

Eraclio impaurisce con l'autorità delle leggi; come l'ape dispiega il pungiglione, ma è pronto alla punizione moderata[8] o al perdono; l'ideale legislativo e politico è espresso dall'etica cristiana della compassione e della pietà: è sostenuto dal sentimento, non dal calcolo né dalla ragione: dal pathos filantropico.

Altrove[9] Eraclio è l'arciere che tende l'arco sotto l'impulso filantropico (ἐκ φιλανθρώπου ῥοπῆς) e «sempre scocca discorsi stillanti miele, da cui ognuno è dolcemente ferito».

[5] Cf. DOWNEY, *Philanthropia in Religion and Statecraft in the Fourth Century after Christus*, «Historia» IV (1955), p. 199 ss.; KABIERSCH, *Untersuch. z. Begriff der Philanthropia bei dem Kaiser Julian* (1960); per i Padri della Chiesa mi limito a richiamare Greg. Naz., *ep.* 68 (in *PG* 37).

[6] Alludo ai precetti del diacono Agapeto a Giustiniano (*PG* 86, 1153 ss. sp. § § 6.20.40: una traduzione inglese in BARKER, *Social and Political Thought in Byzantium* [1957], p. 57 ss.) su cui vedi RUBIN, *Das Zeitalter Justinians* I (1960), pp. 171, 427 ss.

[7] Seguo il testo di PERTUSI, *Giorgio di Pisidia: Poemi I. Panegirici epici*, in «St. Patristica et Byzantina» VII (1960). La mia interpretazione diverge in generale da quella del benemerito editore.

[8] Julian., *ep.* 289 b (φιλανθρωπία = τὸ πεφεισμένως κολάζειν).

[9] Geo. Pis., *In Her. ex Afr. red.* 27 ss.

Già in questi versi l'imperatore è immagine vivente di Dio: nei vv. 453 ss. dello *Esameron*[10] abbiamo infatti una variazione del tema del *Salmo* 7 su Dio giudice giusto, forte e magnanimo pronto a scoccare il suo dardo: Dio è un arciere lento, pronto a ritrarre la corda e solo in apparenza incute paura: chi gli piega le ginocchia evita la ferita, chi lo sfida è facile bersaglio; Dio raramente colpisce, la sua minaccia è salutare; la sua punizione è amorevole[11] e varie vie egli esperisce per la salvezza delle anime, che s'acquista con le ricchezze celesti, ma specialmente con la sola paura infonde negli uomini un fuoco purificatore[12].

Il φιλάνθρωπος πάθος dell'*Eracliade*[13] è variato in φιλάνθρωπος ζέσις, in ardore di solidarietà umana che vince ogni dura costrizione, ogni drastica necessità (πάσης ἀνάγκης δραστικῆς ὑπερτέρα) e nell'*Exp. Pers.* II 188 diviene amor pio (ἔρως εὐσεβής) che concentra i tendini dei nervi specialmente per le necessità e le circostanze difficili: è la *pietas*[14] che condiziona il potere, cosí come il perdono[15], la moderatezza[16], la mitezza[17], la mansuetudine[18].

Ma vi è un discorso di Eraclio alle truppe in *Exp. Pers.* II 88-115 che costituisce un *unicum* nella produzione di Giorgio[19], in cui il motivo della φιλανθρωπία assume una forza nuova, un tono vibrante e complesso, che caratterizza incisivamente la concezione dell'imperatore. La prima parte del discorso è questa (vv. 88-97):

[10] Ed. QUERCI, in *PG* 92.
[11] V. 474 στοργῇ κολάζων.
[12] V. 501 ss.
[13] *Heracl.* I 175 s.
[14] *Exp. Pers.* II 202; *Heracl.* I 156 s., 182 s.; II 165.
[15] *Exp. Pers.* II 235 ss.
[16] *Exp. Pers.* II 239.
[17] *In Bonum* 137 ss.
[18] *Exp. Pers.* II 214.
[19] NISSEN, *Hist. Epos u. Panegyrikos in der Spaetantike*, «Hermes» LXXV (1940), p. 316.

> A me voi come fratelli la condizione e il carattere del regno (τῆς βασιλείας ὁ τρόπος) congiunse, ché noi proclamiamo che il potere (ἐξουσίαν) non tanto nella paura (ἐν φόβῳ) risplende quanto nel desiderio d'amore (ἐν πόθῳ); infatti legge è per noi introdurre ora contro le inumane violenze (ταῖς ἀπανθρώποις βίαις), che la tirannide a sua volta armò contro le leggi, la violenza dell'amore degli uomini (τὴν φιλάνθρωπον βίαν), e a siffatte violenze opporre quest'unica violenza, che nelle necessità incolpevoli sempre sforza al suo vigore (ἐκβιάζεται) le leggi ben stabilite.

Già Sinesio[20] nell'opuscolo *De regno* aveva cosí puntualizzato la differenza fra «re» e «tiranno»: «carattere del re è la legge, la legge del tiranno il carattere: il potere è materia quasi comune, anche se i modi di vita sono diversi (βασιλέως μέν ἐστι τρόπος ὁ νόμος, τυράννου δὲ ὁ τρόπος νόμος· ἡ δὲ ἐξουσία κοινή τίς ἐστιν ὕλη, καὶ μαχομένων τῶν βίων)»: la felice formulazione sinesiana fu ripresa nell'età giustinianea da Giovanni Lido[21]. In Giorgio è evidente che il carattere del regno è specialmente la fratellanza del re con i suoi sudditi[22]; se la tirannide è retta dalla paura, il regno è retto dal desiderio di amare.

L'antitesi remota tra tirannide e regno è qui rinnovata e sostenuta dal concetto dell'amore cristiano: l'imperatore vuole la fraterna solidarietà dei sudditi e non il terrore, perché egli stesso ama e non impaurisce e, se ha paura, la sua paura, non ignobile, che i sudditi possano essere danneggiati, è il φόβος φιλάνθρωπος che era stato già teorizzato da Plutarco[23] e che in Giorgio diviene appunto πόθος[24].

[20] *De regno* 6, ed. TERZAGHI.

[21] *De magistr.* I 3 (p. 10, 10 Wuensch). Cf. KARAYANNOPULOS, *Der frühbyzantinische Kaiser*, «Byz. Zeitschr.» XLIX (1956), p. 380.

[22] Cf. anche *Exp. Pers.* III 94 s.: «il re e sovrano come *uno di noi* si arma alla battaglia».

[23] *Ad princ. inerud.* 781 c.

[24] *In Bonum* 77 s.: ὃς οὐδὲ μέχρι τοῦ δοκοῦντος ὀργίλου | τὸν σὸν καθ'ἡμῶν ἐξανέστησας φόβον, | ἀλλ' εἰς τοσοῦτον ἐκπυροῖς τὰ τοῦ πόθου κ.τ.λ.

Poiché il potere della tirannide — a differenza del regno[25] — prescinde dalle leggi o vi si ribella armando, contro di esse, violenze che offendono il senso dell'*humanitas*, l'imperatore cristiano-bizantino oppone a siffatte violenze l'unica violenza, quella filantropica, che può addirittura — se è richiesto dalla necessità — sforzare le leggi costituite, base del suo potere[26]. Anche in questo, Eraclio è immagine di Dio, che «per un picciol pane fa violenza alle leggi»[27] o «scuote le leggi non temendole»[28].

L'espressione del motivo è alta e lo schema retorico dell'antitesi è vivificato dalla profondità del pensiero. Il grande retore del IV secolo, Temistio, aveva già scritto[29]: «il giudice deve seguire le leggi, il re deve migliorare (ἐπανορθοῦν)[30] le leggi e denunziare la durezza e asprezza (τὸ ἀπηνὲς αὐτῶν καὶ ἀμείλικτον)» e anche aveva affermato[31] che l'imperatore non viola le leggi, ma le mitiga (οὐ παραρρήξας τοὺς νόμους ἀλλὰ πραΰνας), perché egli è la legge animata (νόμος ἔμψυχος)[32] e al di sopra delle leggi scritte[33]. Accanto alla formulazione pubblicistica di Temistio dev'essere richiamata quella delle *Constitutiones Sirmondianae*[34]:

[25] Cf. *CI* I 14, 4 (*a.* 429): «*digna vox maiestate regnantis legibus alligatum se principem profiteri: adeo de auctoritate iuris nostra pendet auctoritas*».

[26] Tale è il significato del v. 97: «τοὺς εὖ τεθέντας ἐκβιάζεται νόμους». Né gli εὖ τεθέντες νόμοι (per la locuzione rimando spec. a Plat., *Lg.* 648 b, 705 d, 730 b, 744 a, 763 d) sono i *sanctissima Dei decreta de puniendis sceleribus* del Querci (*PG* 92, 1219) né ἐκβιάζεται può valere «rende operanti» del Pertusi (ed. cit., p. 101).

[27] *Hex.* 430 (τοὺς νόμους βιάζεται).

[28] *Hex.* 442.

[29] *Or.* 19, 227 d.

[30] Cf. Plat., *Lg.* 769 e.

[31] *Or.* 16, 212 d.

[32] Cf. Steinwenter, Νόμος ἔμψυχος. *Zur Gesch. einer polit. Theorie*, «Anz. Akad. Wiss. Wien», Phil.-hist. Kl., LXXXIII (1946), p. 250 ss. Anche Giustiniano si chiama νόμος ἔμψυχος (*Nov.* 105, 3).

[33] Cf. D. I 3, 31: *princeps legibus solutus est.*

[34] *C. Sirm.* 13 (21 dic. 419, impp. Onorio e Teodosio); cf. anche *C. Sirm.* 8 (22 aprile 386, impp. Valentiniano, Teodosio e Arcadio).

«*convenit, nostris praescita temporibus ut iustitiam inflectat humanitas*».

E tuttavia nei versi di Giorgio Pisida in cui νόμος diventa la φιλανθρωπία — in tutta la possanza travolgente del suo ardore — riaffiora un retaggio antico: nell'energica formulazione di Giorgio si è trasportato cristianamente il motivo pindarico della legge divina di giustizia, della legge di Zeus che con mano suprema guida giustificando la cosa piú violenta[35]; la violenza della giustizia divina è divenuta la violenza dell'amore degli uomini sul fondamento della sovranità regale e assoluta della legge, della universalità del sentimento cristiano: la legge etica è divenuta anche e soprattutto legge del cuore[36]. La filantropia che da virtú divina già presso gli antichi era divenuta virtú umana[37], motivo ispiratore di qualche singola legge[38] o concetto filosofico e politico[39] e, specialmente, dopo Dione Crisostomo[40], virtú del re, in Temistio[41], in Giuliano[42], in Sinesio[43], in Agapeto[44], assume nella poesia di Giorgio Pisida una accentuazione energicamente cristiana, vorrei dire paolina, ed una coloritura che gareggia col vigore del celebre frammento pindarico[45].

Nella seconda parte del discorso di Eraclio (vv. 98-115) il poeta indica esplicitamente nell'imperatore il ministro di

[35] Cf. GIGANTE, Νόμος βασιλεύς (1956; rist. 1979).
[36] Cf. KRANZ, *Das Gesetz des Herzens*, «Rh. Mus.» XCIV (1951), p. 222 ss.
[37] Cf. LORENZ, *De progressu notionis* φιλανθρωπίας (Diss. Leipzig 1914).
[38] Cf. Demosth., *Adv. Mid.* 49 (ἀκούετ', ὦ ἄνδρες 'Αθηναῖοι, τοῦ νόμου τῆς φιλανθρωπίας).
[39] Cf. Plut., *Ad princ. inerud.* 780 f; HIRZEL, *Plutarch* (1912), p. 23 ss.
[40] Cf. *Or.* I 6. 18. 20; II 26. 77; III 82; IV 24.
[41] Cf. *Or.* I 9, 19; DOWNEY, *Themistius First Oration*, «Greek and Byzantine Studies» I (1958), p. 49 ss.
[42] Cf. *Ep.* 289 bc; KABIERSCH, op. cit.
[43] *De regno* 25.
[44] *Exp. cap. admon.* (*PG* 86, 1, 1164 ss.) *passim*.
[45] Fr. 169 (SCHROEDER).

Dio, dal quale derivano la «sicurezza» del comando e la «pietà» della vittoria, e puntualizza le «inumane violenze» compiute dai barbari Persiani[46]:

> Io cosí per il carattere e la forma (del regno); ma questo (Dio)[47] è di tutti re e sovrano e dei nostri eserciti guida; con lui il comandare è piú sicuro, per lui il vincere è piú pio; in lui confidando or ora giunto, come uno di voi, mi armo alle fatiche. È doveroso infatti che noi, fatti a immagine di Dio, avanziamo contro nemici adoratori delle creature, che le sacre mense immacolate macchiarono col sangue di sacrifici cruenti; che le chiese non tócche dalle umane passioni profanano con i piú violenti piaceri della carne; che la vigna piantata dal Verbo di Dio con la barbarica spada vogliono sradicare; per loro David[48], divinamente ispirato, cantò 'Beato colui che i figli della Persia urtò contro le pietre e stese al suolo'.

Rivive in questi versi l'antitesi erodotea dei Greci e dei Barbari, della Civiltà e della Barbarie, del νόμος ellenico e del τρόπος persiano[49], della Libertà e della Tirannide, nonché una variazione del tema fondamentale dei *Persiani* di Eschilo[50]. L'imperatore bizantino erede della Grecità, custodita nella struttura cristiana dell'impero universale, nel contrapporsi alla tirannide inumana dei Persiani che viola gli altari, profana le chiese e cerca di devastare la Vigna del Signore, rinnova la gloria delle antiche *poleis* nella lotta contro il barbaro invasore dell'Ellade. Cosí la contrapposizione in Giorgio di Pisidia della vigorosa e salda legge

[46] Per la permanenza dell'antica opposizione Greci-Barbari come radice dell'orgoglio bizantino oltre che come eredità, cf. BECK, *Theodoros Metochites* (1952), p. 79.

[47] Eraclio ha, prima, impugnato il vessillo con l'immagine di Dio.

[48] Septuag., *Ps.* 136, 9.

[49] Herod. VII 101-104; GIGANTE, *Herodot, der erste Historiker des Abendlandes*, nel vol. *Herodot*, herausggb. von W. MARG, *Wege der Forschung* XXVI (1962), p. 260.

[50] In particolare, cf. Aesch., *Pers.* 401 ss.

dell'amore degli uomini, che sostiene l'imperatore bizantino, immagine di Dio, alla bestiale violenza, empia e profanatrice, del tiranno barbaro è il riadattamento d'un modulo di pensiero antico, inverato nella dura lotta e nella splendida vittoria delle armi cristiane sugli idolatri folli e impudichi.

Questa interpretazione del discorso pisidiano di Eraclio mostra l'inaccettabilità dell'esegesi corrente dei vv. 90 ss., secondo cui con «τυραννίς» (v. 93) il poeta alluderebbe all'imperatore Foca[51]. È infatti vero che Giorgio allude altrove alla «tirannia» dell'usurpatore Foca[52], ma anche di Chosroe il poeta dice[53]: «γιγαντιᾷ δὲ καὶ τυραννῆσαι θέλει».

Inoltre Foca era stato ucciso nell'ottobre del 610[54], mentre il discorso è «pronunziato» da Eraclio prima dell'inizio della guerra contro i Persiani, quando si compiva la riorganizzazione dell'esercito (seconda metà dell'a. 622), ché l'effetto immediato del discorso fu che le truppe passarono dalla mollezza (ῥαθυμία) allo slancio pugnace (προθυμία)[55]. L'inverisimiglianza d'un'allusione alla tirannide di Foca è confermata dal riassunto di Teofane, il quale pose specialmente in rilievo la denunzia imperiale delle profanazioni e devastazioni compiute dai «nemici di Dio» nelle città conquistate[56]. Insomma, la seconda parte del discorso di Eraclio sarebbe una incomprensibile appendice, se nella prima parte si alludesse a Foca e non, come a me pare perspicuo, a Chosroe.

[51] QUERCI, *PG* 92, 1218: «*Ad Phocae sacrum imperium fit allusio, cuius tyrannidi lenitatem et clementiam suam Heraclius opposuit*»; PERTUSI, ed. cit. 151 allude alla «tirannia» di Foca etc.

[52] *In Her. ex Afr. red.* 40 (τοῦ τυράννου), 47 (θηρίου), 59 (τῆς τυραννικῆς βλάβης); *In Bonum* 58 (ἐκ τυράννου); *Bell. Av.* 49 s. (μόλις μὲν οὖν ἔσβεστο τῆς τυραννίδος | ὁ δυσκάθεκτος καὶ βιοφθόρος δράκων).

[53] *Heracl.* I 30. Per la βία di Serse, cf. *Exp. Pers.* II 320.

[54] Cf. PERTUSI, ed. cit. p. 82.

[55] *Exp. Pers.* II 116 ss.

[56] Theoph., *Chron.* p. 303, 23 ss. (rec. DE BOOR, vol. I, 1883, r. 1962).

Le inumane «violenze» furono appunto compiute dal barbaro tiranno dei Persiani; ad esse l'imperatore bizantino contrappone il νόμος dell'amore tra gli uomini, sicuro pegno di *auctoritas* e di *pietas*, che dispiega il suo vigore anche al di là delle leggi vigenti.

[*Synteleia V. Arangio-Ruiz*, I (Napoli, 1964), pp. 546-551]

IL LATINO A BISANZIO

Narra Plutarco nel βίος di Crasso che il generale di Orode II re dei Parti, Surena, dopo la battaglia di Carre, in cui morí il triumviro romano, adunò il senato di Seleucia e presentò alcuni libri 'dissoluti' (ἀκόλαστα βιβλία) che aveva rinvenuti nel bagaglio di Rustio, un ufficiale romano[1]. Erano i racconti milesî, i Μιλησιακά di Aristide, e Surena colse l'occasione d'insolentire e schernire i Romani, se neppure in guerra sapevano trattenersi dal leggere una tale letteratura.

Ora, nel Prologo al *Fedone* pubblicato da Valentino Rose nella prima annata dell'«Hermes»[2], Enrico Aristippo arcidiacono di Catania, che ebbe un posto di rilievo nella corte normanna di Ruggero II e di Guglielmo I, e di cui sono a noi giunte le versioni del *Menone* e del *Fedone* di Platone oltre che del IV libro dei *Meteorologica* di Aristotele, si rivolge al monaco inglese Roborato — forse Roberto di Cricklade, secondo l'Haskins — che dopo aver collaborato con Ruggero II si accinge a lasciare la Sicilia per la Gran Bretagna, e come *propempticón*, manda il *Fedone* che durante l'assedio normanno di Benevento del 1156 egli aveva cominciato a

[1] Plut., *Vita Crassi* 32. Qui è da scrivere Ῥούστιος, non Ῥώσκιος.

[2] Il prologo del *Fedone* di Enrico Aristippo fu pubblicato da V. Rose, *Die Lücke im Diogenes Laërtius und der alte Uebersetzer*, «Hermes» I (1866), p. 386 ss. (cf. l'ed. di Minio-Paluello, London, 1950, nel *Corpus Platonicum Medii Aevi*), insieme col prologo al *Menone* (cf. l'edizione di Kordeuter-Labowsky, London, 1940, nel cit. *Corpus*. Si veda anche Klibansky, *The Continuity of the Platonic Tradition during the Middle Age*, London, 1937).

tradurre nell'accampamento ed aveva concluso a Palermo: «tanti solacium itineris recipe Fedonem Platonis de immortalitate anime ab Argivis in Ytalicas translatum sillabas, quem in castris, dum rex pretaxatus Samnitum urbem Beneventum obsedisset, ceptum Epanormi consummavi».

Nel fragore delle armi nella battaglia di Carre e nell'assedio di Benevento, cioè in Oriente e in Occidente a distanza di secoli, vengono fuori lí le *Milesie* di Aristide, qui il *Fedone* di Platone.

Che cosa significa un dialogo platonico tradotto sotto una tenda militare nel bel mezzo del secolo XII?

Il secolo XII è dominato a Bisanzio da un grande imperatore, Manuele I della dinastia dei Comneni, in Occidente dai Normanni e poi dagli Staufer[3]. È il secolo in cui si ripropongono in modo impellente, soprattutto per opera di Bisanzio, i rapporti tra l'Oriente e l'Occidente. Dopo l'effimero predominio giustinianeo in Occidente nel secolo VI, che pure era molto costato alle finanze bizantine, Bisanzio si racchiude fra le sue mura e, erede della tradizione giurisprudenziale e culturale dell'Occidente, cresce in solitaria grandezza, si difende in una lotta perenne contro i numerosi nemici — Arabi, Persiani, Slavi, Turchi —, che costituisce ancora il fascino degli storici (non prevenuti) di quella civiltà. La dissoluzione dell'ordine creato da Giustiniano ebbe come conseguenza il rapido scomparire della lingua latina negli ambienti militari e burocratici, e, spezzato il legame linguistico, veniva meno uno dei ponti piú solidi che legavano l'Occidente all'Oriente. L'Occidente rimane preda dei vari barbari e il ruolo dell'antica Roma è assunto dalla Chiesa, che, nel disfacimento di quella struttura organizzativa che Agostino aveva pur salutato come la

[3] Per i rapporti fra Bisanzio e l'Occidente nel sec. XII utilizzo i risultati del compianto P. LAMMA, *Comneni e Staufer*, I (Roma, 1955), II (1957) e *Pubblicazioni relative alle fonti della storia bizantina*, in *Fonti del Medioevo Europeo* (Roma, 1954).

via voluta dal Signore per la diffusione del Cristianesimo, perde e sminuisce ogni impulso di civiltà; la nuova Roma, Costantinopoli, la soppianta nella funzione culturale che essa, sull'orma delle πόλεις ellenistiche, aveva esercitato in modo esemplare ed autorevole. Si compie il processo a tutta prima paradossale: Roma diventa la Barbarie, e Bisanzio la Civiltà. Questo processo è chiaramente avvertito nel sec. XII, almeno nella coscienza dei Bizantini.

E se si appone mente alle vicende della Civiltà nel mondo antico, non si può fare a meno di osservare la legge trionfale della storia che scandisce con ritmo inesorabile le sue ricorrenze: da Erodoto che contrapponeva la Civiltà dell'Europa, cioè dell'Occidente, alla Barbarie d'Oriente, agli storici bizantini che ereditano quella civiltà e la trasportano in Oriente e la continuano e l'arricchiscono e la difendono.

Non piú Atene, non piú Roma, ma Costantinopoli. Non piú Atene, il cui prestigio nel campo filosofico era stato definitivamente colpito dal noto provvedimento di Giustiniano che si risolse a favore di Alessandria, non piú Atene che nel secolo XII al suo metropolita Michele Acominato, fratello dello storico Niceta, appariva madre di barbarie. Scrive infatti questo in una lettera: βεβαρβάρωμαι χρόνιος ὢν ἐν 'Αθήναις e in un carme giambico, egli, novello Issione, infelice amante di Atene, piange la gloria passata e in un verso preleopardiano dice[4]:

in Atene àbito, ma Atene non vedo!

Non piú Roma, che Gregorio Magno nell'omelia ad Ezechiele paragona ad un vaso di argilla in frantumi ed il suo

[4] Gli στίχοι τοῦ σοφωτάτου μητροπολίτου 'Αθηνῶν κύρου Μιχαὴλ τοῦ Χωνιάτου ἐπὶ τῇ ἀρχετύπῳ ἀνιστορήσει αὐτῶν, τουτέστι τῆς πόλεως τῶν 'Αθηνῶν furono pubblicati da J. FR. BOISSONADE, *Anecdota graeca*, V (Parisiis, 1883), p. 373 ss. Il v. 17 suona οἰκῶν 'Αθήνας, οὐκ 'Αθήνας που βλέπω.

popolo ad un'aquila senza penne e decrepita, che giace moribonda sulle rive del Tevere, e di cui in un dialogo scrive: «Roma ... marciscit in semetipsa ... in hac urbe dissoluta moenia, eversas domus, distructas aecclesias turbine cernimus, eiusque aedificia longo senio lassata, quia ruinis crebriscentibus prosternantur, videmus»[5].

Costantinopoli, l'autentica νέα Ῥώμη, si contrappone, con la ricchezza della vita spirituale e dei traffici, a tali squallide visioni. Alla vecchia Roma agonizzante sul biondo fiume, i Bizantini opponevano la nuova Roma esuberante di giovinezza, che apre le braccia al piú bel mare del mondo: l'antica colonia greca, Βυζάντιον, rifondata da un imperatore di Roma come Κωνσταντίνου πόλις consacrata alla Τύχη e a Dio, agli Dèi del passato e al Dio del presente e dell'avvenire. Il polo della civiltà — cosa ancor questa mirabile — è ancora una πόλις, che in tutta l'età medievale rifulge dei suoi tesori terreni e spirituali.

Mentre in Occidente si susseguono i varî barbari, Longobardi, Goti, Franchi, Normanni, Teutoni, in Oriente l'impero si consolida sempre piú nella sua unità di potenza politica e culturale. E l'Occidente, quando può, cerca di attingere al patrimonio dell'antica civiltà greca di cui Bisanzio è custode gelosa e severa.

Forse l'Occidente fu per Giustiniano nel sec. VI e per Manuele Comneno nel sec. XII una terra da conquistare e da fondere nell'unico impero romano, l'impero dei Romei, ma la politica dell'uno e dell'altro lasciò traccia profonda nei rapporti tra i due mondi. La rinascenza giustinianea delle arti in Italia è da tutti troppo nota perché si debba qui ricordarla, anche perché divenne un fonte remoto «della chiarezza compositiva e del reciso modellare» del grandis-

[5] I luoghi di Gregorio Magno (*Hom. in Ezech.* II 6, 22 ss. e *Dial.* II 15) rispettivamente in *PL* 76, 1009 e in *Dialoghi* ed. U. Moricca (Roma, 1924), p. 103.

simo Giotto[6]; meno noto e per noi molto piú interessante il contributo che la politica filoccidentale del Comneno Manuele apportò all'Occidente nel sec. XII. Se l'Occidente si scrosta di dosso la patina ormai secolare della barbarie domestica, questo è dovuto ai contatti fruttuosi con l'Oriente; se un rispettabile studioso inglese, l'Haskins[7], ha potuto additare una rinascenza nel secolo dodicesimo in un libro benemerito (e appunto perché benemerito discutibile), il fonte primo di tale rinascenza promana da Bisanzio. Appunto nella gloriosa Magna Grecia, nell'Italia Meridionale, sotto i Normanni e gli stessi Svevi la cultura latina si incrocia con la cultura greca e la cultura araba: Platone, Aristotele, Euclide, Erone, Tolemeo, affluiscono all'Occidente in importanti manoscritti da Costantinopoli, e comunque dall'Oriente. E questa collezione di manoscritti dagli Svevi passa agli Angioini e poi ai papi e diventa patrimonio di quelle biblioteche a cui attingiamo noi oggi. Per la storicità di tale legame una prova è offerta da qualche annotazione marginale dei codici, che ci consente di stabilire la trasmissione di un testo classico, che è uno dei còmpiti piú ardui della filologia classica e bizantina. È certo interessante apprendere da una di tali annotazioni che qualche codice della biblioteca di papa Bonifacio VIII in un inventario del 1311 apparteneva prima a Carlo d'Angiò e che un altro che finí nelle mani del Poliziano proveniva egualmente da Costantinopoli, con la mediazione sveva ed angioina. Artefici della rinascenza del sec. XII nella gloriosa Trinacria furono italiani, normanni, inglesi, greci (della Calabria e della Sicilia), arabi e giudei; fautori, oltre al dotto Guglielmo I, l'arcivescovo di Palermo, il grande ammiraglio Maione di Bari; *deus ex machina* il dottissimo Enrico

[6] Per l'influenza bizantina su Giotto mi riferisco a P. Toesca, *E.I.*, XVII, p. 212 s.

[7] C.H. Haskins, *La rinascita del XII secolo* ed. it. (Bologna, 1972); oltre a *Studies in the History of the Medieval Science* (1927²).

Aristippo, di origine normanna, che già abbiamo visto tradurre il *Fedone* in un accampamento militare e che nel 1158 vediamo ambasciatore a Costantinopoli e vediamo tornare in Occidente con preziosi manoscritti della biblioteca dell'imperatore, specialmente l'*Almagesto*[8].

L'ellenismo siciliano e pugliese, fedele al Normanno, come è stato rilevato, era favorevole anche al *basileus*. Quell'Enrico, che prendeva come soprannome il nome del discepolo di Socrate (che era stato alla corte di Dionisio il giovane a Siracusa), nel tradurre le opere di Platone in Occidente — dove avevano dominato *excerpta* e sommari platonici —, diveniva anche lui un rappresentante di quel disperato amore della tradizione classica, che è il motivo piú profondo della disperata resistenza di Bisanzio. (Al contrario, diciamo in parentesi, quei racconti milesî nello zaino di un ufficiale romano del I secolo a.C. assumono quasi valore simbolico di quell'erosione che già penetrava nelle ossa dell'impero romano, di cui già Livio avvertiva l'imminente scricchiolio e dentro la cui rovina Tacito affondò il suo bisturi spietato.)

Ma il secolo XII è anche il secolo delle Crociate e delle intraprendenti repubbliche marinare italiane: l'Occidente muove verso l'Oriente per motivi religiosi, ma anche per l'espansione del mercato e del commercio. L'Occidente, in risveglio dopo le visioni apocalittiche della vecchia frontiera dell'anno mille, dava quel che poteva: l'ἐμπορία se non la θεωρία, per esprimerci nei termini con cui un'antica tradizione designava i viaggi del vecchio Solone in Egitto.

È sicuro in ogni modo — come scrisse il compianto Paolo Lamma — che «dall'età delle Crociate in poi attraverso il

[8] Per la 'rinascenza' occidentale nel sec. XII cf. anche S.G. Mercati, «Studi Biz. e Neoellenici» VIII (1953), p. xxvi e sp. il capitolo introduttivo di E. Jamison, *Admiral Eugenius of Sicily* (London, 1957) su cui M. Fuiano, «Archivio Storico per le Province Napoletane» XXXVII (1957), p. 331 ss.

moltiplicarsi dei contatti in tutti i campi, l'Oriente diventa uno degli elementi essenziali nella quotidiana esperienza di vita di larghi strati della popolazione europea e si presenta come uno dei fattori di rinnovamento e di allargamento di orizzonti»[9].

Ma l'aspirazione dell'Occidente verso l'Oriente non fu isolata: ebbe un interlocutore di eminente rilievo, Manuele I Comneno, che volle non ostante l'opposizione interna stabilire un dialogo efficiente, destinato a non piú interrompersi nella coscienza degli uomini di allora. Il dialogo era difficile: il *basileus autocrator* o *monocrator* non riconosce altri imperatori, riconosce solo i *righes*, vale a dire i *reges*, chiunque essi siano, Corrado o Federico di Hohenstaufen, considerati barbari tiranni che hanno imposto il giogo della schiavitú all'antica Roma.

E tuttavia Manuele I rompe il silenzio che dal secolo VI aveva avvolto i rapporti con l'Occidente fino al secolo XI: un silenzio a mala pena interrotto da legazioni, trattative matrimoniali e simili beghe e, se mai, reso piú fondo dallo scisma imperiale di papa Leone e poi dalla questione del primato che il pontefice romano agitò come simbolo di ribellione al prepotere della Chiesa Orientale, ma anche come pauroso spettro di scissioni e di sciagure. Manuele I svolge una ambiziosa politica diplomatica e militare, la cui sottile trama è stata ritessuta dal Lamma[10]; basti dire che egli riprende il piano giustinianeo della conquista dell'Italia e, come Giustiniano aveva mandato Belisario, manda Michele Paleologo: i Bizantini sono ad Ancona mentre arride loro il miraggio di una restaurazione dell'esarcato di Ravenna, ma i Normanni vigilano e alla fine prevalgono. Manuele inoltre cerca di controllare la fiumana dei Crociati e l'espansione delle repubbliche italiane, ed eccolo concedere privilegi a Venezia e a Pisa. E a sua volta l'Occidente penetra in

[9] P. LAMMA, op. cit.
[10] P. LAMMA, op. cit.

Oriente per le vie piú impensate fino ad introdursi come «elemento cavalleresco e germanico nell'austero cerimoniale di corte». Nell'àmbito dei contatti tra Bisanzio e le repubbliche marinare va inquadrata, come è stata inquadrata, l'attività del giudice pisano (1168-70) Burgundione che traduce Giovanni Crisostomo, Giovanni Damasceno, il *Digesto* e il *De natura hominis* di Nemesio e quella di Mosè di Bergamo che canta la sua città per Giovanni Comneno.

Alla morte di Manuele (1180), quando specialmente i Veneziani erano penetrati nella rocca bizantina e le aspirazioni dell'imperatore mostravano il totale fallimento, si ebbe la violenta reazione contro quei Latini che l'imperatore aveva invano cercato di immettere nella vita dell'impero come elemento vitale, ma sottoposto.

Furono infatti le forze 'latine' a sconvolgere la struttura dell'Impero, indebolita (né sembri strano) dalla pressione fiscale sui Greci e dai privilegi concessi ai Latini. In ogni modo, il secolo XIII s'apre con l'Impero Latino d'Oriente a Costantinopoli e l'Impero Bizantino che trova rifugio a Nicea e a Trebisonda: per piú di un cinquantennio (1204-1261) la grande città, signora del Mediterraneo, era nelle mani dei 'signori' dell'Occidente europeo, dei mercanti e dei Crociati.

Mentre Bisanzio è presa nella morsa della crisi politica, gli effetti della spedizione di Manuele Comneno in Italia non sono spenti. Senza il rinnovamento suscitato nell'Italia meridionale dal grande Comneno si capirebbe meno la rinascita della lingua greca in un angolo della gloriosa Magna Grecia. È certo che tale poesia fiorita in Magna Grecia contribuisce a rendere piú vera la delineazione del secolo XIII in Occidente come il secolo della scienza e della riapparizione della lingua greca, del secolo che il Toffanin definí «il secolo senza Roma»[11], e il Gravina aveva definito

[11] Cf. TOFFANIN, *Il secolo senza Roma* (Bologna, 1942) ed anche la *Storia dell'Umanesimo* (Roma, 1940).

«l'arabo secolo»: non tornava Platone, ma il loico Aristotele (attraverso Averroè), e la cultura assumeva un carattere chiaramente antiumanistico negli 'Studi' di Parigi, Bologna, Padova, Napoli, Oxford; secolo averroista di 'scienza' non di 'sapienza', l'unico secolo del Medio Evo, secondo l'Haskins, la cui cultura non può essere misurata «col barometro dei classici latini»: il secolo in cui si volgarizza la scienza e non si ha paura del diavolo, un secolo in cui la romanità è in crisi, finché S. Tomaso non sistema l'averroismo e Dante sussume il tomismo aristotelico nella sua sapienza.

A completare il quadro dei rapporti tra l'Occidente e l'Oriente allo scorcio della prima metà del secolo XIII bisogna anche menzionare l'amichevole corrispondenza in greco che Federico II ebbe con Giovanni III Dukas Vatatzes, imperatore di Nicea. Le epistole greche di Federico sono piene di simpatia e di ammirazione per i Greci; e Giovanni Vatatzes fu appunto colui che stabilí le premesse per la restaurazione dell'Impero bizantino e la riconquista di Costantinopoli[12].

Il greco di Federico II è greco di cancelleria: nulla di sorprendente, se un grecista italiano di buon gusto ci assicura che il greco del grande Polibio ha il sapore delle cancellerie ellenistiche. È in queste epistole comunque che Federico chiama se stesso Ῥωμαίων βασιλεὺς ἀειαύγουστος e chiama Giovanni III Γραικῶν βασιλεύς, su un piano di parità. Giovanni Vatatzes intanto affretta i tempi della restaurazione, riconquistando con le vittorie militari gran parte delle terre bizantine e restringendo sempre piú i confini dell'Impero Latino con un'accorta politica estera e con una generosa politica interna, che mostrano, come afferma l'Ostrogorsky, che «la potenza di vita del Bizanti-

[12] Cf., dopo l'edizione di N. Festa, la nuova di E. Merendino, *Quattro lettere greche di Federico II*, «Atti Accad. Sc. Lett. e Arti Palermo» s. IV, vol. XXXIV (1974-75), pp. 293-343.

nismo non era ancora esaurita e che la rigenerazione dello stato bizantino era possibile». L'opera avviata da Vatatzes fu condotta a termine da Michele VIII Paleologo che il 15 agosto del 1261 entrava in Costantinopoli. «L'atto festoso simboleggiava la *renovatio* dell'impero bizantino nella città imperiale richiamata a nuova vita». Si fondava la nuova dinastia che doveva reggere l'impero fino all'estremo giorno.

La restaurazione dell'Impero bizantino a Costantinopoli coincide con l'ingresso trionfale delle lettere latine in Oriente[13]. Un singolare sincronismo che pone insieme la fondazione della dinastia dei Paleologi a Costantinopoli e la nascita di un monaco che fu il portavoce della cultura latina pagana e cristiana nella capitale bizantina. È un avvenimento di prima grandezza: il secolo XIII si era aperto con l'invasione commerciale e politica dei Latini, delle repubbliche marinare e dei Crociati, si chiudeva con una invasione culturale dei maggiori rappresentanti della cultura occidentale nella rinata Costantinopoli: la prima invasione — come tutte le invasioni militari della storia — ebbe effimera durata e risultati assai contingenti; la seconda, fatta nel nome dello Spirito, portava alla capitale del Bosforo il patrimonio ricco e maturo della letteratura romana, faceva risentire non piú i rozzi parlari dei marinai e dei Crociati, bensí l'antico accento della lingua latina onusta di anni, ma ancora viva e vitale, ma ancora capace di destare la fantasia e il pensiero, la curiosità feconda di scienza.

Cosí se qualche esemplare greco del secolo XII era giunto in Occidente nel bagaglio di un dotto ambasciatore, Cicerone, Macrobio, Ovidio, Boezio, i *Disticha Catonis*[14], Do-

[13] Per la restaurazione dell'impero bizantino a Costantinopoli, rimando a G. OSTROGORSKY, *Geschichte des byzantinischen Staates* (1952^2), sp. p. 354 ss.

[14] Cf. l'ed. di L.L. LUISIDES, *Versio Planudea Dictorum Catonis* (Atene,

nato grammatico, Agostino arrivavano a Bisanzio nel bagaglio di un monaco. Questo monaco è ben noto ai cultori di lettere classiche: è Massimo Planude[15]. E d'altra parte i teologi e gli storici della Chiesa conoscono il ruolo che egli ebbe nelle questioni teologiche e nel grave problema dell'Unione delle Chiese. La sua attività in questo campo è in stretta connessione con l'opera dei due imperatori sotto cui visse: sotto Michele VIII egli aderí al dogma latino e partecipò attivamente alla soluzione positiva del problema dell'unione delle Chiese. La traduzione del *De Trinitate* di Agostino (che non è affatto pedestre, come ritiene a torto il Valoriani[16]), testo insigne che proprio nel secolo XIII si rivela come fonte, p.es. del *Liber contra Lombardum*, sul problema trinitario di Gioachino da Fiore, e del *De duodecim abusionum gradibus*[17], difficilmente può non essere messa in relazione con la politica filopapale di Manuele VIII. Ma l'abiura del primo Paleologo fu troppo dura per il popolo bizantino, e col successore Andronico II, l'Unione era morta; prevalsero i 'politici' contro gli 'zeloti' e l'ortodossia fu ripristinata integralmente. A questa fase della politica religiosa appartengono le opere del nostro monaco κατὰ Λατίνων[18], ma questo non sminuisce il merito riconosciutogli dall'Ehrhard di essere stato il primo bizantino che ritenne degna di una piú vicina considerazione la teologia latina[19]. In ogni modo si deve proprio al problema dell'U-

1974); per altre traduzioni, cf. L.L. LUISIDES, «Πλάτων» VIII (1956), pp. 206-221.

[15] Su Massimo Planude cf. l'articolo di C. WENDEL, *RE* XX 2 (1950), 2202-2253 e *infra*.

[16] S. VALORIANI, «Studi Biz. e Neoellenici» VII (1953), p. 234.

[17] Cf. ora G.N. GIANNAKES, Μαξίμου Πλανούδη Μεταφράση τοῦ «Περὶ τῶν δώδεκα βαθμῶν τῆς Παραχρήσεως» τοῦ ψευδο-Αὐγουστίνου, «Δωδώνη» III (1974), pp. 219-256.

[18] Cf. WENDEL, *l.c.*, 2208 s.

[19] Il giudizio dell'EHRHARD sull'attività teologica di Planude in KRUMBACHER, *Geschichte*², p. 99, cf. ora H.-G. BECK, *Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich* (München, 1959), p. 686 s.

nione lo stimolo all'introduzione della cultura profana e sacra dei Latini a Bisanzio (la necessità di esprimersi in latino veniva attuata dalla Chiesa di Roma, che trasmetteva contemporaneamente e ininterrottamente la perennità del Vangelo e della lingua latina). Cosí nei chiostri di Bisanzio prendevano dimora, tra gli altri, Cicerone e Ovidio, cioè le *Lieblingslektüre* del Medio Evo occidentale, e questo ingresso di Roma pagana e cristiana a Bisanzio si compie nel nome e per merito di Massimo Planude.

La storicità, e, quindi, il valore dell'opera di Planude risulta perspicua: il suo 'umanesimo' latino è un fatto di molto maggiore importanza che non sia stato nella prima metà del secolo l'umanesimo greco nell'Italia Meridionale. Nel giudizio di Giorgio Pasquali che «il cosiddetto umanesimo dei Paleologi (dal 1261 in poi) è poco piú che classicismo grammaticale e stilistico, nulla insomma di nuovo: ancora una volta un movimento verso il passato, se pure un altro passato»[20] si riflette un atteggiamento negativo verso la civiltà bizantina ereditato se non dagli illuministi francesi certo dal Gibbon e piú ancora dalla letteratura del secondo Ottocento.

L'umanesimo di Planude non si può ridurre ad un'ascesi retorica né ad un esercizio grammaticale: il suo umanesimo non è certo quello — conservatore e, insieme, creatore — dell'età ellenistica, ma la misura della sua validità è offerta dalla selezione dei testi che egli introdusse a Bisanzio. Selezione vuol dire discernimento, vuol dire senso di cultura e di storia (e l'epistolario di Planude, d'altra parte, ci offre gli elementi per ricostruire dall'intimo la sua forte personalità).

L'occasione presente è utile per una puntualizzazione della questione, per un aggiornamento di questo problema la cui importanza è stata riproposta da alcune ricerche degli

[20] G. PASQUALI, *E.I.*, VII, p. 150.

ultimi decenni. Mi propongo di delineare brevemente il rapporto tra l'Occidente e l'Oriente nel nesso culturale e, soprattutto, di cogliere il significato della cultura latina a Bisanzio nel secolo XIII, dal momento che due bizantinisti contemporanei, che hanno certamente contribuito al progresso della ricerca in questo campo determinato, per l'interpretazione della rinascita delle lettere latine a Bisanzio si sono rifugiati in un casualismo che, a mio parere, potrebbe eliminare ogni possibilità di comprensione storica[21].

La riconsiderazione del significato culturale delle traduzioni di testi latini a Bisanzio impone sia la determinazione dello scopo di un'opera tradotta sia una sincronica visione del *Fortleben* di alcuni testi fondamentali in Occidente e in Oriente sia la collocazione delle traduzioni nella storia civile, politica e religiosa.

In una chiara e meritoria sintesi, *Lateinische Literatur in Byzanz*[22], Wolfg. O. Schmitt nega che Massimo Planude quale traduttore abbia operato una scelta di autori significativi per Bisanzio, afferma bensí che il dotto monaco tradusse i prosatori e i poeti latini che gli erano accessibili e potevano interessare i suoi compatrioti[23]; Planude non avrebbe avuto un preciso programma di traduttore né avrebbe potuto averlo[24]; la traduzione di testi di Cicerone, Macrobio,

[21] M. GIGANTE, *Ciceronis Somnium Scipionis in Graecum a Maximo Planude translatum*, «La Parola del Passato» XIII (1958), pp. 173-194; *Massimo Planude interprete di Cicerone. Contributo alla critica del testo del Somnium Scipionis*, in *Atti I Congr. inter. Studi Ciceroniani* (Roma, 1961), p. 495 ss.; *La cultura latina a Bisanzio nel sec. XIII*, «La Parola del Passato» LXXXII (1962), pp. 32-51.

[22] Col sottotitolo *Die Übersetzungen des Maximos Planudes und die moderne Forschung*, «JÖBG» XVII (1968), pp. 127-147. Lo SCHMITT è autore di una dissertazione non stampata, *Maximos Planudes, der lateinische Pseudo-Donatus (Ianua) und seine Übersetzung* (Berlin, 1966) e dell'articolo *Cato in Bysanz*, «Klio» XLVIII (1967), pp. 325-334.

[23] Art. cit., p. 135.

[24] Art. cit., p. 136.

Boezio non corrisponderebbe anche alla religiosità bizantina, ma si potrebbe spiegare con l'interesse planudeo per la scienza astronomica e matematica: la traduzione del Commento di Macrobio potrebbe essere stata determinata da motivi esteriori, non da una interiore visione della civiltà letteraria o religiosa[25].

Anche all'Irmscher è parso che l'attività di Planude traduttore sia stata sopravalutata: l'Irmscher ritiene che Planude non fu un traduttore 'sistematico', ma «tradusse solo i testi che gli erano direttamente accessibili, lo attraevano e gli parevano interessanti anche per gli altri»[26].

Una tale posizione pragmatistica a me sembra antistorica: si ritorna al secolo scorso, quando il benemerito erudito C.F. Weber scriveva[27];

«Neque dixerim optimos sive scriptores, sive poetas Latinorum, qui Graece converterentur, fuisse electos, sed prouti vel casus atque tempora suadebant, vel inopia librorum insignium monebat, vel, quod in poetis potissimum accidit, desiderium novum quid legendi incitabat».

In linea generale, la nozione di scelta da parte di chi traduce è tanto indubitabile, quanto il perseguimento di uno scopo culturale. H. Hunger, dopo aver elencato gli importanti manoscritti greci della prima epoca dei Paleologi, afferma che il loro grande numero «non è il resultato di casi della storia della tradizione, ma si fonda sulla fioritura spirituale e culturale» dell'epoca[28]. E, d'altra parte, C.H. Haskins, riferendosi al contributo sostanziale arrecato alla cultura del tardo Medio Evo dai traduttori dal greco o dall'arabo nel sec. XII, afferma correttamente che le tradu-

[25] Art. cit., p. 137.

[26] J. Irmscher, *Ovid in Bysanz*, «ByzSlav» XXXV (1974), p. 31.

[27] *Dissertatio de latine scriptis quae Graeci veteres in linguam suam transtulerunt* (Casellis, 1852) I, p. 33 s.

[28] H. Hunger, *Von Wissenschaft und Kunst der frühen Palaiologenzeit*, «JÖBG» VIII (1959), p. 125.

zioni del Medio Evo «non potevano essere *belles lettres*. Erano uno strumento per un fine determinato»[29].

Né, d'altra parte, lo Schmitt e l'Irmscher avrebbero dovuto trascurare il fatto che con Massimo Planude l'Oriente discopre l'Occidente un secolo prima che l'Occidente ritrovi nei testi greci i motivi e gli impulsi della civiltà umanistica. Osservò il Krumbacher[30] che la conoscenza della lingua e letteratura latina consentí a Planude, molto piú che a Moschopulos o a Triclinio, di rappresentare il legame con la rinascente cultura dell'Occidente: «Già da lungo tempo i Greci avevano smarrito ogni scienza latina e Roma era divenuta per i Romei una terra lontana, sbarrata dall'odio e dal pregiudizio. Planude traducendo un gran numero di opere latine in greco gettò il ponte su cui piú tardi i profughi bizantini migrarono in Italia come apostoli dell'Ellenismo per spiegare oralmente e per iscritto le grandi opere dei loro predecessori e per ripristinare l'interrotto scambio di cultura romana e greca». Anche il Wendel, a conclusione del profilo piú compiuto che abbiamo di Planude[31], scrive che il dottissimo monaco ha il merito di aver preparato il movimento promosso dagli 'apostoli della grecità' che nel XV secolo annunziarono all'Occidente la nuova dottrina: «Dai suoi Catone, Ovidio, Macrobio e Boezio a cui si unirono presto traduzioni di altri, non solo i Greci hanno appreso lingua e spirito dell'antica Roma, ma queste opere sono contemporaneamente servite agli Italiani, che cominciavano a cercare le fonti della cultura romana, come mezzo per l'apprendimento della lingua greca, ed hanno gettato un ponte spirituale su cui s'incontrarono Oriente e Occidente».

Per definire la presenza delle lettere latine a Costantino-

[29] C.H. Haskins, *La rinascita del XII sec.*, cit., p. 254.
[30] K. Krumbacher, *Geschichte*[2], p. 543.
[31] *RE* XX 2 (1950), 2202-2253.

poli, nell'epoca che va dal 324 al 580 circa, B. Hemmerdinger[32] ha indicato alcuni punti di riferimento eterogenei, ma convergenti: sottoscrizioni in manoscritti di autori latini — Apuleio, Vegezio, Prisciano, Boezio —[33]; il *codex Theodosianus* (438); il *codex Iustinianus* (529); il *Digesto* e le *Istituzioni* (533); uno *scriba* d'eccezione come l'imperatore Teodosio II; la conoscenza della letteratura latina nell'opera di Giovanni Lido, etc. Allo studioso francese la conservazione della cultura latina a Costantinopoli — che viene modificata nel 541 con la grecizzazione della prefettura del pretorio d'Oriente — sembra 'artificiale' e 'paradossale' e, soprattutto, un impoverimento intellettuale della capitale.

A mio parere, l'elenco dei dati compilato dal Hemmerdinger non riesce a dare la misura e la qualità della presenza della civiltà letteraria romana a Bisanzio fino al VI secolo. Una linea di ricerca diversa può risultare da una lettura di testi poetici del secolo VI: mi limito a due brevi sondaggi.

Che Agatia Scolastico nel secondo proemio del suo *Ciclo*[34] non solo abbia tenuto presenti poeti di lingua greca, da Omero a Apollonio Rodio e a Nonno di Panopoli — a cui tuttavia, sicuramente, non furono ignoti poeti latini come Ovidio[35] — ma pure abbia raccolto l'eco della grande poesia e della prosa d'età augustea, mi pare molto verisimile. Il poeta celebra la sconfitta della Persia — quasi una donna svigorita che piega in ginocchio e ha l'occhio velato di pudore e rispetto —[36]; canta il pacifico respiro[37] che avvolge

[32] B. Hemmerdinger, *Les lettres latines à Constantinople jusqu'à Justinien*, in *Polychordia, Festschrift Dölger*, I (Amsterdam, 1966), pp. 174-178.

[33] Nell'orma di O. Jahn, *Über die Subscriptionen in den Handschriften römischer Classiker*, «Berichte über die Verhandlungen der kön. Sächsischen Gesellschaft d. Wissenschaft zu Leipzig», Philol.-hist. Cl., III (1851), pp. 327-372.

[34] *A.P.* IV 4.

[35] Cf. J. Braune, *Nonnos und Ovid* (Diss. Greifswald, 1953); G. D'Ippolito, «RFIC» 1962, p. 299 s.

[36] *A.P.* IV 4, 1-6.

[37] *A.P.* IV 4, 9: ἤπιον ἀμπνεύσειας.

l'Occidente sottomesso fino a Cadice e a Tule figlia dell'Oceano e il fidente abbraccio fra l'Esperia domata e Roma antica e nuova[38]; rimemora la patria della maga Medea donde non piú vengono alla luce i giganti, ma dove le Ninfe celebrano danzando le fatiche dell'imperatore d'Oriente e d'Occidente[39]; e, soprattutto, loda la pace sul mare percorso fino agli abissi del mare etiopico dalle navi 'italiche'[40] su tutta la terra — fino all'India o al Gange o nel cupo Occidente fino alle colonne d'Eracle o all'Iberia o alla Libia [41] — e la sicurezza delle vie, delle terre dominate dal saggio re[42], la pacificazione[43] non piú minacciata dai tumulti interni o esterni[44] e che perciò lascia anche liberi i tramiti della poesia[45]. Leggendo quest'aspra eroica poesia mi sembra inevitabile proporre anche modelli occidentali: non tanto Claudiano, ma Orazio[46] e Virgilio e, vorrei dire, lo stesso Augusto che sottolineò nella sua *Autobiografia* la pace assicurata all'impero.

Se nell'epigramma proemiale di Agatia si insinuano motivi della civiltà o della propaganda politica d'età augustea, è molto verisimile che alcuni temi dell'elegia latina coltivati da Tibullo e Ovidio e, soprattutto, da Properzio siano ritornati negli epigrammi amorosi di Paolo Silenziario: l'elegia latina sviluppatasi, secondo Jacoby ed altri insigni studiosi, dall'epigramma ellenistico, restituirebbe cosí all'epigramma bizantino motivi assimilati dalla poesia

[38] *A.P.* IV 4, 7-11: Ἑσπερίη θεράπαινα ... θαρσαλέαις παλάμῃσι φίλην ἀγκάλεο Ῥώμην.
[39] *A.P.* IV 4, 17: καὶ καμάτους μέλψειε πολυσκήπτρου βασιλῆος.
[40] *A.P.* IV 4, 27-30.
[41] *A.P.* IV 4, 31-51.
[42] *A.P.* IV 4, 48.
[43] *A.P.* IV 4, 52: πάντα φίλης πέπληθε γαλήνης.
[44] *A.P.* IV 4, 53-54.
[45] *A.P.* IV 4, 55 ss.
[46] V. il comm. di G. Viansino, *Agazia Scolastico. Epigrammi* (Milano, 1967).

greca sí da essere riproposti nella ὀλιγοστιχίη d'impronta ellenistica. Né solo alcuni motivi — il taglio della punta delle unghie[47], l'apostrofe alla mano[48], la dolcezza delle lacrime[49], la donna addormentata[50], l'amore preminente su altre cure[51] — ma il peculiare tono del poeta 'maestro d'amore'[52] e l'accezione altrettanto peculire di δεσπότις e δέσποινα invitano a considerare Paolo Silenziario conoscitore non superficiale dell'elegia d'amore romana[53].

La ricerca di echi letterari latini — che mi appaiono per nulla paradossali — nella letteratura bizantina può essere variamente approfondita ed estesa. Si tratta di un valido modulo d'indagine se sono persuasivi, come credo, i rilievi fatti su testi di Agatia e Paolo Silenziario.

In linea generale, ci sembrano storicamente fondate le osservazioni del Lamma nella prefazione alle *Ricerche sulla storia e la cultura del VI secolo (Oriente e Occidente nell'opera storica di Agazia e Paolo Silenziario poeta di Santa Sofia e panegirista di Giustiniano)*[54]: «Paolo e Agazia ... rappresentano in comune, pur con profonde differenze, l'orientalismo desideroso di tranquillità ordinata e di benessere sociale senza scosse e senza turbamenti. Per entrambi Roma resta assorbita nell'Oriente e in Costantinopoli vive la sua vera e rinnovata esistenza, mentre quel tanto di latino che sopravvive serve come arma di privilegio ai pochi che ancora lo conoscono e lo usano per una tecnica preziosa di governo»[55].

[47] Paul. Sil., *A.P.* V 228, 2: cf. Tibull. I 8, 8 s.

[48] *A.P.* V 248: cf. Ovid., *Am.* I 7.

[49] *A.P.* V 250: cf. Tibull. I 3, 14 *et al.*; Prop. I 15, 9 *et al.*; Ovid., *Am.* I 7, 21 *et al.*

[50] *A.P.* V 275: cf. Prop. I 3, 7 *et al.*

[51] *A.P.* V 293, 9-12: cf. Prop. I 6, 19 s. *et al.*

[52] *A.P.* V 293.

[53] Cf., per tutti, G. Viansino, *Paolo Silenziario. Epigrammi* (Torino, 1963), *passim* e sp., XV, 115. Ivi anche rinvii alla precedente bibliografia.

[54] Ora raccolte nel volume *Oriente e Occidente nell'alto Medioevo. Studi sulle due civiltà* (Padova, 1968), pp. 83-160.

[55] P. Lamma, op. cit., p. 84.

Ha prevalso finora nel rapporto tra l'Occidente e l'Oriente l'individuazione dei latinismi nel greco bizantino, l'accentuazione linguistico-formale della ricerca. A partire dalla conquista romana della Grecia è stata identificata la natura dei latinismi: anche il loro ruolo si è mostrato efficace, se si considera che alcuni latinismi sono ancor vivi nel neogreco.

La ricerca di elementi latini si colloca nella visione della koiné, della lingua comune greca come lingua mista, e non immune da barbarismi, quale si è costituita dal Kretschmer al Kapsomenos, piú che nella visione di una koiné unitaria ionico-attica, sostenuta dal Thumb e ripresa dal Debrunner[56]. Non volendo considerare l'ampia area papirologica prebizantina[57], a cominciare dall'epoca precostantiniana[58] e soprattutto attraverso lo studio dei documenti della vita politica, amministrativa, giuridica, militare, tecnica, economica, sono stati rintracciati i prestiti in numero cospicuo. Alcune tappe importanti di tale indagine possono essere indicate in tre opere: L. Hahn, *Zum Sprachenkampf im römischen Reich bis auf die Zeit Justinians*, «Philologus» Supplb. X (1907), pp. 675-718; H. Zilliacus, *Zum Kampf der Weltsprachen im oströmischen Reich* (Helsinki, 1935; Amsterdam, 1965); F. Viscidi, *I prestiti latini nel greco antico e bizantino* (Padova, 1944). La nozione di prestito linguistico conserva la sua validità, mentre il motivo dello *Sprachenkampf*, della rivalità linguistica[59], ereditato dalla concezione

[56] Mi permetto di rinviare alla mia *Prefazione* all'ed. it. di DEBRUNNER-SCHERER, *Storia della lingua greca*, II (Napoli, 1969), sp. pp. 9-12.

[57] Si veda ultimamente S. DARIS, *Il lessico latino nel greco d'Egitto* (Barcelona, 1971).

[58] Per il lessico latino della versione greca dell'editto di Diocleziano, cf. ora *Edictum Diocletiani et Collegarum de pretiis rerum venalium*, ed. M. GIACCHERO, I (Genova, 1974), pp. 97-109.

[59] Persistente anche in HEMMERDINGER, art. cit., p. 175: il latino «era in competizione con un solo rivale: questa incomparabile lingua di civiltà che è il greco».

ottocentesca, che identifica col nazionalismo la lotta per il diritto di usare la propria lingua, deve cedere il passo alla visione di una graduale 'sostituzione' del latino col greco nell'impero bizantino, come è stato posto in rilievo dal Dagron[60], a partire dal IV secolo. Nella storia del prevalere del greco 'lingua di cultura' sul latino 'lingua di stato' si inserisce il *Corpus iuris civilis* giustinianeo, monumento giuridico latino, e anche la *Institutio de arte grammatica* di Prisciano «nella quale le due culture, la greca e la latina, si incontravano per opera d'un uomo che realizzava sul piano della cultura l'unione ideale delle due parti dell'Impero»[61].

Dopo, l'Oriente è greco come l'Occidente è latino. Il greco non è solo lingua di cultura, ma diventa lingua dello Stato, oltre che della Chiesa. Il Mihăescu, benemerito indagatore degli 'elementi latini' nella letteratura 'tattico-strategica' bizantina[62], accettando giustamente il punto di vista del Dagron, sfiora il paradosso quando afferma che «le origini dell'impero bizantino, nell'accezione ristretta della parola, datano soltanto dal secolo settimo»[63].

Per l'intelligenza del ruolo e della diffusione della cultura latina a Bisanzio una via da percorrere non solo in estensione, ma in profondità, è quella delle traduzioni di testi latini in greco. L'esigenza di una raccolta del materiale, dettata da una coscienza antitetica alla nozione del debito dei Romani verso la civiltà greca, dopo un tenue tentativo di

[60] G. Dagron, *Aux origines de la civilisation byzantine: langue de culture et langue d'état*, «Rev. historique» XCI (1969), pp. 23-56.

[61] Cf. D. Romano, *Prisciano a Bisanzio*, «Atti Accad. Sc. Lett. e Arti Palermo» s. IV, vol. XXV (1965), p. 9.

[62] H. Mihăescu, *Les éléments latins des «tactica-strategica» de Maurice-Urbicius et leur écho en néo-grec*, «Rev. des Études Sud-Est Européennes» (1968), pp. 481-498; *ibid.* (1969), pp. 155-166, 267-280; *Les termes de commandement latins dans le Strategicon de Maurice*, «Rev. de linguistique» XIV (1969), pp. 261-272.

[63] H. Mihăescu, *La lingua latina e la lingua greca nell'impero bizantino*, «Atene e Roma» XVIII (1973), p. 146.

Huet[64], fu sentita e realizzata alla metà del secolo scorso, in una poderosa dissertazione suddivisa in quattro parti e pubblicata nello spazio di diciassette anni nel 1852 da C.F. Weber[65].

Dall'indigesta mole della dissertazione weberiana si può partire per superare il dato meramente erudito e intendere storicamente il valore e il metodo di una traduzione. Una sintesi verificata da analisi particolari deve sostituire un mucchio di notizie, sia pure arricchite da tentativi molto parziali di saggi testuali.

Un buon esempio di analisi puntuali ed efficaci è fornito dal volume di V. Reichmann, *Römische Literatur in griechischer Übersetzung*, pubblicato nel 1943[66]. Scolaro di Jensen e Stroux, nella scia non del Weber, ma di L. Hahn[67], W.J. Snellman[68], P. Viereck[69], H. Zilliacus[70], L. Lafoscade[71], dopo un'introduzione intesa a mostrare, in linee essenziali, i contatti dei Greci con la letteratura latina prima dell'età bizantina, dedica analisi particolari ad alcuni senatoconsulti bilingui, al *Monumentum Ancyranum* — versione greca delle *Res gestae Divi Augusti*, fedele all'originale —, alle traduzioni greche di Virgilio e, per noi particolarmente signifi-

[64] Cf. P.D. HUETIUS, *De interpretatione libri duo* (Parisiis, 1661, nova editio 1680).

[65] *Dissertatio de latine scriptis quae Graeci veteres in linguam suam transtulerunt.* Scripsit Carolus Fridericus WEBER (Casellis, 1852).

[66] «Philologus» Supplb. XXXIV, Heft 3.

[67] L. HAHN, *Rom und Romanismus im griechisch-römischen Osten bis auf die Zeit Hadrians* (Leipzig, 1906); *Zum Sprachenkampf im römischen Reich bis auf die Zeit Justinians*, «Philologus», Supplb. X (1907), pp. 675-718.

[68] W.I. SNELLMAN, *De interpretibus Romanorum* (Lipsiae, 1919).

[69] P. VIERECK, *Sermo Graecus quo senatus populusque Romanus magistratusque populi Romani usque ad Tiberii Caesaris aetatem in scriptis publicis usi sunt* (Göttingen, 1888).

[70] H. ZILLIACUS, *Zum Kampf der Weltsprachen im oströmischen Reich* (Helsinki, 1935, Amsterdam, 1965).

[71] L. LAFOSCADE, *De epistulis imperatorum magistratuumque*, Diss. Paris (Lille, 1902).

cante, alla traduzione costantiniana della *IV Ecloga* di Virgilio. La breve analisi dell'ecloga — che segue a quelle di A. Kurfess[72] e J.M. Pfaettisch[73] — pone in evidenza non solo la letteralità della traduzione di alcuni versi, ma anche qualche fraintendimento, il ricorso a espressioni omeriche e la cristianizzazione del carme. Un capitolo importante il Reichmann dedica alla cospicua testimonianza dell'interesse bizantino per la storia romana rappresentata da due traduzioni del *Breviario* di Eutropio: quella di Peanio, contemporaneo di Eutropio, risulta, volta a volta, letterale, parafrastica, consapevolmente diversa o attenta a cogliere particolari descrittivi o moduli espressivi pregnanti e patetici, ma anche non priva di aggiunte chiarificatrici o vivacizzanti o accentuanti e anche di omissioni; la traduzione di Capitone del VI secolo è, in genere, piú aderente al testo originale in un linguaggio né scelto né sciolto. Il Reichmann non ritiene casuale la traduzione di Peanio, ma, sottolineandone la differenza profonda dalle traduzioni virgiliane, individua l'intenzione del traduttore di fornire ai Greci «un manuale di storia di breve estensione scritto in buono stile: non tradusse letteralmente, ma realizzò nella traduzione una sua propria concezione»[74]. Un'altra importante analisi il Reichmann compie di un testo rilevante, la grammatica di Dositeo che affianca al testo latino la traduzione greca, effettuata nel sec. IV. Al traduttore lo studioso attribuisce due caratteristiche: non ha remore a servirsi di espressioni della lingua popolare e, poiché vuole conseguire uno scopo pratico, la sua traduzione di parole latine preferisce l'accezione retorica o giuridica.

Il Reichmann individua il fine della traduzione: fornire un manuale per l'apprendimento pratico del latino[75]. Infine,

[72] In «Mnemosyne» XL (1912), p. 277 ss.

[73] Nel *Programm der Benediktinerschule* (Ettal, 1913).

[74] V. REICHMANN, op. cit., p. 82. Cf. anche E. MALCOVATI, *Le traduzioni greche di Eutropio*, «Rend. Ist. Lombardo» 1943-44, p. 272 ss.

[75] REICHMANN, op. cit., p. 100.

come esempio di testo cristiano, il critico esamina la traduzione greca della *Passio Perpetuae*: il testo latino seguíto non può essere identificato con nessun manoscritto superstite, la traduzione è abile e vicina all'originale, la paratassi è conservata, ma spesso è mutata in ipotassi, qualche volta presenta cambiamento di soggetti o di senso oppure aggiunte o omissioni forse anche dovute a un lacunoso originale latino. Il Reichmann si pose il problema dello scopo e poteva escludere, contro il Duchesne e il Robinson, che l'autore greco avesse una «tendenza antimontanistica»[76]. L'autore greco seppe riconoscere i tratti propri del latino volgare e sostituirli con un greco fluido[77]. «I traduttori» — concludeva il Reichmann[78] — «hanno lo scopo di tradurre non solo letteralmente, ma anche bellamente, né hanno remora ad abbellire il testo ed aggiungervi qualcosa di proprio».

Per tornare a ribadire concretamente il valore culturale delle traduzioni di Massimo Planude mi limiterò a un duplice accenno, relativo alla triade *Somnium Scipionis* di Cicerone - *Commentarii in Somnium Scipionis* di Macrobio - *De consolatione philosophiae* di Boezio e a Ovidio.

Cominciamo dalla traduzione del *Somnium Scipionis*. Che cosa fu il *Somnium* nella spiritualità medievale ce lo dice press'a poco il Toffanin, immaginosamente, in questo passo del suo saggio su *La religione degli umanisti*[79]: «(L'*humanitas*) per un misterioso pertugio apertosi, chi sa come, nel tempo, dalla casa degli Scipioni era trapassata al Medio Evo e al Rinascimento; e ogni tanto, nel corso dei secoli, o riaffiorava nelle pie leggende popolaresche, o risaliva come un riflesso di stelle dalla calma profonda delle ultime terzine del XXII canto del *Paradiso*, o profumava d'ambrosia

[76] Reichmann, op. cit., p. 122 s.
[77] Reichmann, op. cit., p. 131.
[78] Reichmann, op. cit., p. 132.
[79] Toffanin, *La religione degli umanisti* (Bologna, 1950), p. 11.

cristiana gli esametri del Petrarca. Quel misterioso pertugio era stato il *Somnium Scipionis*».

Di solito la fortuna di Cicerone come uno dei capi — insieme a Virgilio — dello spiritualismo cristiano viene limitata ai primi cinque secoli dopo Cristo, per porne poi la rinascenza ad opera del Petrarca. Intanto, il Petrarca è preceduto in Oriente da Massimo Planude. La fortuna di Cicerone in Occidente è stata, come è noto, indagata dallo Zielinski[80] e, in due saggi, dal Grummel[81]. Lo Zielinski stabilisce in Virgilio filosofo e in Livio 'che non erra' i poli del classicismo medievale: Cicerone, dopo Agostino e Macrobio, non avrebbe avuto alcun ruolo significativo: si parlava di lui, egli dice, ma non si sapeva neppure se era stato un poeta o un prosatore e se Tullio e Cicerone erano stati la stessa persona.

Ma il quadro tracciato dal grande filologo polacco — anche limitatamente all'Occidente — deve, a mio avviso, essere modificato, in quanto le indagini sulla spiritualità medievale hanno segnato — e continuano a segnare — un progresso costante.

A Dante era noto il *Somnium*. Quando cantava

> Col viso ritornai per tutte quante
> le sette spere, e vidi questo globo
> tal, ch'io sorrisi del suo vil sembiante

il poeta aveva nella mente «Iam ipsa terra ita mihi parva visa est, ut me imperii nostri... poeniteret», e quando continuava[82]

> e quel consiglio per migliore approbo
> che l'ha per meno; e chi ad altro pensa
> chiamar si puote veramente probo

[80] Th. Zielinski, *Cicero in Wandel der Jahrhunderte* (Leipzig, 1912³), p. 129 s., 197.
[81] W.C. Grummel, «CJ» XLV (1949-1950), p. 340 s. e «TAPA» LXXVI (1945), p. XXXII.
[82] *Par.* XXII 133-138.

riprendeva l'alto e magnanimo pensiero «Haec coelestia semper spectato, illa humana contemnito».

Questo passo del *Somnium* che Planude certo rinvenne nel suo codice in una redazione diversa (*expectato* o *sperato* invece di *spectato*) in quanto la sua traduzione è ταυτὶ τὰ οὐράνια διὰ παντὸς ἔλπιζε, dové, a mio parere, essere noto agli escatologici del Medio Evo. Come prova si possono arrecare due luoghi del *Tractatus super quatuor Euangelia* di Gioacchino da Fiore in cui ricorre in termini analoghi il pensiero — fondamentale nell'àmbito del pensiero escatologico — del disprezzo delle cose umane e della contemplazione delle cose celesti. In un luogo infatti afferma: «(viri spirituales) ceperunt in ecclesia gentium predicare evangelium Regni secundum Spiritum, docere homines terrena contempnere et amare celestia» e, in un altro, commentando il passo giovanneo (IV 34) «meus cibus est ut faciam voluntatem eius qui misit me ut perficiam opus eius» si domanda «Quod opus»? E risponde: «facere homines terrena despicere et amare celestia»[83].

Che questa mia affermazione non sia fallace, può risultare anche dalla constatazione che nel sottosuolo di altri testi escatologici s'annida la *Consolatio* di Boezio, un testo per piú d'un verso legato al *Somnium*; e che poi tali testi siano stati tradotti insieme da Planude, questo fa buona prova della sua cultura storica. E che d'altra parte Bisanzio con i suoi scismi religiosi e le sue divisioni politiche non fosse estranea alle visioni apocalittiche degli escatologi occidentali, risulta da un passo della *Lectura super Apocalipsim* di Pietro di Giovanni Olivi[84].

Al quesito quale sia stata la sorte di Cicerone in Oriente

[83] I due luoghi del *Tractatus super quatuor Euangelia* di Gioacchino da Fiore sono citati dall'edizione di E. BUONAIUTI (Roma, 1930), p. 216, 9 ss. e 298, 3 s.

[84] Il passo della *Lectura super Apocalipsim* di Pietro Giovanni Olivi è citato da R. MANSELLI nel vol. dedicato alla *Lectura* (Roma, 1955), p. 101.

prima della 'scoperta' planudea ha risposto Johannes Irmscher nella sua comunicazione al Congresso Ciceroniano di Varsavia del 1957[85]. Le notizie che corrono su Cicerone nei cronografi bizantini dal secolo VI al XII sono povere e aneddotiche e non lasciano presupporre la conoscenza dei testi: Fozio utilizza, p.es., la plutarchea *Vita di Cicerone* (e Plutarco era «una miniera di notizie utili e curiose per i Bizantini») e Xifilino dipende da Cassio Dione. La tradizione preplanudea è dunque esigua, perché le sue opere — che «per il loro carattere eclettico avrebbero corrisposto al gusto bizantino» — rimasero inaccessibili per l'ignoranza della lingua latina.

È rilevante il legame che unisce il *Somnium* ai *Commentarii* di Macrobio (fino al punto che l'autore del *Roman de la Rose* cita all'inizio dell'opera Macrobio come autore della «*Visione* che avvenne al re Scipione»). Se il *Somnium* mostrava la via che conduce al cielo, il commento macrobiano — volgarizzato nel secolo XII da Philippe de Thaon e noto a Bernardo Silvestre, autore di un commentario ai primi sei libri dell'*Eneide* — spiega la tradizione culturale platonica e neoplatonica confluita nell'esegèsi ciceroniana nelle sue *similitudines* e *differentiae*: come chiarirono il Mras e l'Henry[86], Macrobio utilizza i commenti porfiriani alla *Repubblica*, al *Timeo* e al *Fedone*, le *Questioni omeriche*, la *Vita di Pitagora*, il trattato (antiaristotelico) *Dell'anima*, le opere *Sullo Stige*, *Sul sole*, *Sull'antro delle Ninfe*, *Sul ritorno dell'anima*, il commento a Tolemeo. I *Commentarii* costituiscono una 'summa' della teodicea pagana che Macrobio contrappone alle verità rivelate dal Cristianesimo. Sulla

[85] J. IRMSCHER, *Cicero und Byzanz*, in *Acta Sessionis Ciceronianae ... Varsoviae habita* (Warszawa, 1960), p. 161 ss. e *Nachklänge der byzantinischen Cicero-Renaissance*, in *Atti del I Congr. Intern. Studi Ciceroniani* (Roma, 1961), p. 227 s.

[86] Cf., per tutti, P. COURCELLE, *Les lettres grecques en Occident* (Paris, 1948²).

'posterità cristiana' del *Sogno di Scipione* in Occidente ha indagato il Courcelle in uno specifico lavoro[87], che dimostra l'intreccio del testo ciceroniano con i suoi commentatori operante nei Padri della Chiesa: Ambrogio, Agostino, Girolamo utilizzano contestualmente passi del *Sogno* e relativi commenti (Macrobio o anche Favonio Eulogio che, a sua volta, conosce Macrobio) prima di Boezio che utilizza Macrobio (sia nell'*In Isagogen Porphyrii* sia nella *Consolatio*), oltre che Cicerone o talvolta, evidentemente, Cicerone attraverso Macrobio, già legati nella tradizione manoscritta latina, cosí come rimasero poi legati nella maggior parte dei manoscritti planudei. Nelle belle pagine del Courcelle vediamo che i Padri della Chiesa si giovano dei commenti del *Somnium* avvertendo l'origine platonica o neoplatonica delle dottrine esposte da Cicerone e dai suoi esegeti e adottano le loro opinioni su argomenti capitali: i numeri, la gloria, la virtú, la morte volontaria[88]. Per un altro motivo Giovanni di Salisbury segue il *Somnium* e il *De senectute* di Cicerone e il commento di Macrobio cui attinge anche S. Tomaso. Il Petrarca, che nell'*Africa* ha fatto rifluire buona parte del *Somnium*, conosce il commento macrobiano. Il poeta in una sua lettera allude a un passo dei *Commentarii* di Macrobio e Nicola Sigero, ambasciatore e letterato bizantino, che donò a Petrarca l'Omero greco, è il suo dotto interlocutore. È una delle piú preziose acquisizioni conseguite dal Pertusi nel suo eccellente volume *Leonzio Pilato fra Petrarca e Boccaccio* (1964) aver potuto dimostrare che le correzioni, aggiunte e note negli scolî del Cod. Monacense Gr. 439 (ff. 59r-74v) contenente la versione planudea, non integra, dei *Commentarii* macrobiani e noto al primo editore, Chr. Fr. Mattaei (1811), sono di mano del Sigero; il Sigero, tenendo dinanzi a sé un esemplare latino, postilla

[87] «Rev. Ét. Lat.» XXXVI (1958), pp. 205-234.
[88] Cf. COURCELLE, art. cit., p. 234.

variamente la traduzione planudea di Macrobio[89]; cosí un greco esperto di cultura latina, corrispondente e amico del Petrarca, annota e giudica la traduzione di Planude anticipando le analisi dei critici moderni ed è meraviglioso, per il *Fortleben* di Macrobio, il nesso culturale Petrarca-Sigero.

Non voglio qui ripetere le caratteristiche della traduzione planudea del *Somnium* di Cicerone, da me altrove ampiamente delineate e, a parte il discutibile contributo di Planude alla scelta di qualche lezione latina, accettate dallo Schmitt[90] e dall'Alberti[91], vorrei ricordare solo che il giudizio negativo del Weber[92] è pedantemente classicistico e superficiale, ché Planude con la traduzione del *Somnium* ci dà un'alta prova della ricchezza dei suoi interessi culturali. Il monaco traduce meglio i luoghi dove Cicerone utilizza fonti greche, mentre non riesce a trasferire completamente nel greco i luoghi particolarmente ispirati e poetici[93]. Per la celebre dimostrazione dell'immortalità dell'anima, Planude non traduce Cicerone, ma inserisce dal suo esemplare il testo platonico (*Phaedr.* 245-246a); né è, d'altronde, ineccepibile la traduzione ciceroniana del testo platonico[94]. Planude non riesce a rendere sempre la varietà stilistica dell'originale né sfugge talvolta ad un'inconsapevole sua cristianizzazione, ma spesso dà prova di acribia e scrupolo risalendo a modelli greci. Tuttavia possiamo affermare che la traduzione planudea del *Somnium* ha un valore storico-culturale di gran lunga superiore a quello testuale[95].

[89] A. PERTUSI, op. cit., sp. pp. 2-8 e 53-62.

[90] W.O. SCHMITT, *Lateinische Literatur in Bysanz*, cit., p. 136.

[91] G.B. ALBERTI, *Massimo Planude traduttore del Somnium Scipionis*, in *Studia Ronconi* (Roma, 1970), pp. 7-15.

[92] Diss. cit., IV, p. 28.

[93] Sullo stile del *Somnium* cf., p. es., A. RONCONI, in *Studi Funaioli* (Roma, 1955), p. 394 ss. (poi in *Interpretazioni grammaticali*, Padova, 1959).

[94] Cf. F. SOLMSEN, *Neue philol. Unters.* 4, p. 283; M. POHLENZ a Cic., *Tusc.* I 54; R. HARDER, *Ueber Ciceros Somnium Scipionis* (Halle, 1929).

[95] Questo tuttavia non autorizza il silenzio su alcune rilevanti lezioni

Molteplice è pure il significato della traduzione di Macrobio. Si può dire che, prima di Planude, Macrobio era sconosciuto a Bisanzio. È stato riconosciuto per merito del Bluhme[96] che Giovanni Lido attinse ai *Commentarii* macrobiani e di un passo diede la traduzione[97]. Una breve analisi di un luogo (I 20) tradotto da Planude fu fatta dal Weber che l'attribuiva al primo stadio dell'attività sua di traduttore per qualche lieve fraintendimento, ma rilevava anche la fedeltà all'originale reso con eleganza e chiarezza. Un contributo alla costituzione del testo latino e alla verifica di congetture e posizioni di lacune è ammesso come possibile sia dal Weber sia dal Wendel[98]. Oggi disponiamo di una valida edizione critica di Macrobio curata da J. Willis[99] e, da parte sua, il Sicherl ha indicato il valore della tradizione macrobiana nella costituzione del testo del *Somnium*[100]; un'edizione integrale[101] della traduzione planudea dei *Commentarii* può essere utile alla verifica sia della tradizione ciceroniana sia della tradizione macrobiana. La traduzione planudea conferma l'*utriusque sermonis doctrina* del monaco bizantino e sul fondo della koiné rivela la conoscenza mediata o immediata delle fonti né è immune da latinismi e volgarismi.

Tra i motivi che rendono di sicuro significato storico la traduzione planudea di Macrobio è l'ingresso di Virgilio, presente insieme a Omero nelle pagine dei *Commentarii*, a

planudee sui commenti ciceroniani, come quello del RONCONI (Firenze, 1961).

[96] BLUHME, *De Ioannis Laurentii Lydi libris* περὶ μηνῶν *observationum capita duo* (Diss. Halle, 1906).

[97] Macrob., *In Somn.* I 19, 26.

[98] WENDEL, *l.c.*, 2243.

[99] A.T. Macrobii *Commentarii in Somnium Scipionis*, ed. J. WILLIS (Lipsiae, 1963).

[100] M. SICHERL, *De Somnii Scipionis textu constituendo*, «Rh. Mus.» CII (1959), pp. 266-286.

[101] Che sostituisca quella parziale di Chr. Fr. MATTHAEI, *Varia Graeca* (Mosca, 1901), pp. 91-221.

Bisanzio: le 'sententiae' del *doctissimus vates* provengono dalla sua 'disciplina', dal suo spirito enciclopedico, dal suo spirito di verità, di poeta 'naturae ipsius conscius' (ὁ τῆς φύσεως αὐτῆς συνίστωρ ποιητὴς Βιργίλιος). Virgilio giungeva a Bisanzio per il tramite di Macrobio non quale mago, ma quale maestro di filosofia e di sapienza, cosí come fu amato e sentito da Dante. La grande maggioranza delle citazioni virgiliane è relativa specialmente al VI dell'*Eneide*, e poi ai primi quattro libri, che ora risuonavano in veste greca nel monastero di Chora. E anche qualche verso delle *Ecloghe* e dei *Georgica*. Anzi l'unico verso di Virgilio bucolico (*Ecl.* III 60) presenta un problema ermeneutico:

Ab Iove principium Musae: Iovis omnia plena.

Planude intende *Musae* come dativo e non come vocativo[102] e lo rende col plurale: τὸ τὰ πάντα πλήρη Διὸς εἶναι καὶ πρὸς αὐτοῦ τὴν ἀρχὴν εἶναι ταῖς Μούσαις. Dai *Georgica* arreco un solo esempio. Nella traduzione di I 217 s.

candidus auratis aperit cum cornibus annum
Taurus et adverso[103] cedens Canis occidit astro

ὁ λαμπρὸς ταῦρος τοῖς χρυσοῖς κέρασι τὸν ἐνιαυτὸν ἀνοίγει·
ἐν δ' ἐναντίῳ τῷ νότῳ ὁ κύων θύνει

Planude segue una lezione non riscontrabile nella tradizione virgiliana perché τῷ νότῳ presuppone *austro*, non *astro*. Ma non sono questi sia pur notevoli particolari a conferire valore alla traduzione planudea. Questa permane insigne documento della coscienza che ebbe Planude del valore culturale e formativo del testo macrobiano al di sopra di ogni contingenza didascalica.

[102] Le due possibili interpretazioni sono annotate in Servio.
[103] *V.l.*: *averso*.

Insieme con Cicerone e Macrobio, Planude introduceva a Bisanzio Severino Boezio — oltre che con le opere *De differentiis topicis* (o *De dialectica*) e *De hypotheticis syllogismis* — col capolavoro della letteratura consolatoria, *De consolatione philosophiae* (Περὶ παραμυθίας φιλοσοφίας). La traduzione planudea, trasmessa da un gran numero di manoscritti, attende ancora una nuova edizione dopo quella del Bétant[104] basata su un solo codice: fu giudicata migliore della traduzione di altri testi dal Weber[105]. Troppo severo è parso il giudizio del Krumbacher[106] al Pertusi, che, in un importante articolo[107], pose in evidenza le difficoltà affrontate da Planude, che conservando gli stessi metri boeziani per le parti in versi, «cercò di imprimere alla traduzione un suo stile, comprendendo quasi sempre bene il testo che aveva innanzi»[108]. In realtà, Planude, che premise alla sua traduzione una *Vita* contaminata dalle *Vite* dei manoscritti, in cui si addita nel 'sapiente' Boezio un ottimo conoscitore del latino e del greco, diede buona misura delle sue capacità e della sua intelligenza soprattutto nel conservare la struttura compositiva dell'opera.

Il Pertusi ha il merito di avere indicato 'il movente' che spinse Planude a tradurre le opere di Boezio nell'interpretazione razionalistico-aristotelica dei dogmi cristiani, nella sua conciliazione di teorie neoplatoniche e aristoteliche[109]. Boezio aveva tradotto gli scritti logici di Aristotele inserendo

[104] E.A. Bétant, *De la Consolation de la Philosophie*, trad. grecque de Maxime Planude, publiée pour la première fois dans son entier (Genève, 1871). Cf. E. Bouvier, *Un philosophe romain, un savant moine de Byzance, un helléniste genevois: Bétant, éditeur de Planude, traducteur de Boèce*, in *Mélanges E. Bréguet* (Genève, 1975), pp. 47-53.

[105] Diss. cit., IV, p. 35 s.

[106] *Geschichte*[1], p. 544.

[107] A. Pertusi, *La fortuna di Boezio a Bisanzio*, in *Mélanges H. Grégoire*, III (Bruxelles, 1951), pp. 301-322.

[108] Art. cit., p. 305 s.

[109] Art. cit., p. 303.

nell'Occidente il germe dell'aristotelismo che fu poi fecondato nel secolo XIII dalle traduzioni arabe. Ma nel Medio Evo è l'autore della *Consolatio*, «l'ultima grande opera della tradizione classica» commentata da Guglielmo di Conches[110], divenuta nel secolo X, come dice il Curtius[111], il 'Grundbuch des ganzen Mittelalters' sia per la consolazione che offriva ai lettori sia per la rappresentazione allegorica della filosofia, ma specialmente per la sapienza: a causa di essa Dante assunse Boezio nel cielo del Sole insieme con Alberto Magno, Tomaso d'Aquino e altri grandi spiriti. Boezio fu, poi, colui che liberò Dante dalla *tristitia* della prima età e, insieme con Cicerone, l'avviò alla filosofia attraverso la forza persuasiva della retorica: «Boezio e Tullio, li quali con la dolcezza di lor sermone inviarono me ... ne lo amore, cioè ne lo studio, di questa donna gentilissima Filosofia ...».

Se il Courcelle ha ragione nel mostrare Boezio interprete del *Somnium Scipionis* attraverso i *Commentarii* di Macrobio, a cui fa risalire i tratti 'romani' del suo discorso, *Somnium*, *Commentarii* e *Consolatio* assumono il ruolo di una trilogia, la cui unità non sfuggí a Massimo Planude. Con la traduzione della *Consolatio* il monaco bizantino completava un ciclo ideale di opere che rappresentavano un medesimo indirizzo culturale. Certamente non fu il caso, come pur ipotizza il Pertusi[112], a porre tra le mani dell'umanista greco il testo delle opere boeziane.

Al valore culturale della triade *Somnium Scipionis* - *Commentarii* di Macrobio - *De consolatione philosophiae* possiamo ora aggiungere il valore — diverso e non indifferente — delle traduzioni planudee di Ovidio, divenuto piú chiaro per merito di un articolo fondamentale dell'editore

[110] HASKINS, op. ed. cit., p. 92.
[111] Op. cit., p. 215.
[112] Art. cit., p. 304.

ovidiano E.J. Kenney, *A Byzantine Version of Ovid*[113]. Allo stesso Kenney e a P.E. Easterling dobbiamo l'edizione critica di *excerpta* dell'*Ars Amatoria*, *Amores* e *Remedia amoris*[114] conservati in un codice napoletano[115]; una traduzione nota sin dagli anni dieci di questo secolo[116], ma scarsamente operante nella valutazione dell'attività ovidiana di Planude fino al 1965[117].

Il merito di Planude traduttore di Ovidio è, innanzitutto, di allargare all'Oriente il moto di rinascenza e diffusione dell'opera ovidiana che contemporaneamente si realizzava in Occidente: giustamente il Munari[118] propone come *aetas ovidiana* non solo il secolo XII — che secondo il Traube viene a succedere alla *aetas vergiliana* (sec. VII-IX) e alla *aetas horatiana* (sec. X-XI) — ma anche il secolo XIII, quando Ovidio manifestamente è riconosciuto uno degli *auctores*, uno della dantesca 'bella scola'. La rinascita di Ovidio «parallela alla restaurazione del pensiero aristotelico» rinnova la tradizione classica fondamentalmente virgiliana[119]. Ovidio non è solo tradotto, ma fornisce allegorie e 'fiori morali' dal tentante giardino dell'*Ars Amatoria* e dai *Remedia* mentre educa e istruisce con la 'Bibbia' delle saghe

[113] «Hermes» XCI (1963), pp. 213-227.

[114] *Ovidiana Graeca. Fragments of a Byzantine Version of Ovid's Amatory Works*, ed. by P.E. EASTERLING and E.J. KENNEY (Proceedings Philological Society, Suppl. 1, 1965).

[115] Neap. II. C. 32. Non è l'unica compilazione: sette frammenti identici dal ms. *Paris. Suppl. Graec.* 1194 furono pubblicati nello stesso 1963 da J. LA MOREAUX, *A propos de fragments d'Ovide traduits en Grec*, «Rev. Ét. Gr.» LXXVI (1963), pp. 206-209.

[116] H. SCHENKL, *Eine byzantinische Uebersetzung der carmina Ovids*, in Στρωματεῖς (Graz, 1909), pp. 105-118 (excerpta dai *Remedia*).

[117] Cf. anche C. BESANA, «Riv. Stud. Biz. Neoell.», XII-XIII (1965-1966), pp. 131-135; «Aevum» XLI (1967), pp. 91-113.

[118] F. MUNARI, *Ovid in Mittelalter* (Zürich, 1960), p. 5; *P. Ovidi Nasonis Amores* (Firenze, 1951), p. xiv s.

[119] Cf. S. BATTAGLIA, *La tradizione di Ovidio nel Medioevo*, in *Studi Castiglioni*, I (Firenze, 1960), p. 69 ss., sp. 72, 76, 81, 74 n. 4.

metamorfiche e diletta con la trama di alcune *Heroides*: «anche gli uomini piú severi» avevano il loro Ovidio [120].

Specialmente dopo le ricerche di L. Castiglioni [121] sulla tradizione manoscritta della versione planudea delle *Metamorfosi*, si può affermare che ai fini della costituzione del testo latino è scarso il contributo di Planude [122] e che, come per altre opere, il *codex Planudeus*, anche se è inafferrabile, è da porsi o presupporsi sullo stesso piano degli altri *recentiores* e può avallare una lezione attendibile, non *deterior*, di manoscritto latino. Di rilievo è però la determinazione del significato culturale e storico della traduzione delle *Metamorfosi*: esso non è esaurito dalla semplice o passiva ricezione di un testo diffuso in Occidente né va identificato in una resa esteticamente valida (Planude traduce in prosa), bensí va visto nella consapevolezza di Planude di diffondere — a livello istruttivo e formativo — un'opera considerata dagli Occidentali la 'leggenda aurea dell'antichità' [123], insostituibile fonte di scienza mitologica, inesauribile repertorio di narrazioni [124].

Nella parziale traduzione delle *Eroidi* [125] in prosa, salvo qualche passo in versi, testimonianza forse di maggiore impegno ('Οβιδίου ἐπιστολαί) — a parte il magro contributo alla constituzione del testo latino [126] — certamente non si

[120] HASKINS, op. ed. cit., p. 97.

[121] L. CASTIGLIONI, *Analecta Planudea ad Ovidi Metamorphoses spectantia*, «Studi it. Filol. class.» XVIII (1910), pp. 189-283. I risultati del grande filologo, fondati sulla collazione di due codici ambrosiani, modificano le affermazioni del Boissonade e furono tenuti presenti dagli editori delle *Metamorfosi*, H. MAGNUS (1914), P. FABBRI (1918), G. LAFAYE (1928-1930). Cf. WENDEL, *l.c.*, 2244. Mi è rimasta inaccessibile la dissertazione di E.A. FISHER, *The Greek Version of Ovid's Metamorphoses*, Harvard University, 1972.

[122] Può essere sostanzialmente limitato ai nomi geografici.

[123] Cf. HASKINS, op. ed. cit., p. 97.

[124] MUNARI, op. cit., p. 23; E.R. CURTIUS, op. cit., p. 28.

[125] A. PALMER, *P. Ovidi Nasonis Heroides with the Greek Translation of Planudes* (Oxford, 1898), pp. 159-274.

[126] Cf. Ovide, *Heroïdes*, texte établi par H. BORNECQUE et traduit par

deve vedere un esercizio stilistico di tipo sofistico come pretende il Giangrande[127], contraddetto dall' Irmscher[128], ma il tentativo di fornire esempi della novità ovidiana delle epistole poetiche, modello anche per gli Occidentali[129].

Il fondamento pagano delle *Metamorfosi* e *Eroidi* non contrastava con la spiritualità cristiana sia in Occidente sia in Oriente.

Ma a intendere il significato delle traduzioni planudee di Ovidio ha contribuito, in modo eccellente, il Kenney. Desidero però affermare *in limine* che l'antologia comprendente passi dall'*Ars Amatoria*, dagli *Amores*, dai *Remedia* resa nota da Kenney-Easterling non è affatto paragonabile, come ritiene lo Schmitt[130], all'antologia degli epigrammi greci raccolta dallo stesso Planude: essa invece deve essere accostata ai *florilegia* occidentali e, in particolare, ai *flores morales* ovidiani di Vincenzo di Beauvais. L'antologia — che presuppone una completa traduzione in prosa eseguita da Planude, come ha convincentemente dimostrato il Kenney, e un intento pedagogico o retorico nell'*excerptor* del cui intervento è difficile definire esattamente la portata, ma della cui appartenenza alla cerchia planudea è difficile dubitare — è una testimonianza dello sforzo sistematico fatto da Planude di avvicinare Ovidio a Bisanzio. Nella valutazione dei resti della traduzione planudea dell'opera di Ovidio maestro di amore non solo gli esiti infelici o i fraintendimenti — che non si sa se si debbano sempre attribuire a un cattivo testimone della tradizione mano-

M. Prévost (Paris, 1928), p. xx; P. Ovidii Nasonis *Heroides* iterum recognovit R. Giomini, I (Romae, 1963), p. xxxvi; H. Doerrie, *P. Ovidii Nasonis Epistulae Heroidum* (Berlin, 1971). La forma migliore di nomi propri è dovuta alla conoscenza planudea di Apollodoro: cf. Wendel, *l.c.*, 2244.

[127] G. Giangrande, «Eranos» LX (1962), p. 158, n. 2.

[128] J. Irmscher, «ByzSlav» XXXV (1974), p. 32, n. 59.

[129] Cf. Munari, op. cit., p. 25.

[130] W.O. Schmitt, art. cit., p. 139, n. 71.

scritta o a insufficiente conoscenza del latino collocabile in una fase immatura di Planude — o anche tratti non trascurabili di felice interpretazione[131], ma è importante, a mio parere, assodare che il modo di espurgare la licenziosità di un passo, di attenuare la carica erotica e la tendenza a omettere o aggiungere, a generalizzare il significato di un passo in senso etico o retorico sono riscontrabili anche in fonti occidentali: il metodo di adattare Ovidio agli scopi morali e retorici dell'educazione contemporanea è simile in Oriente e in Occidente[132]. La *pia fraus* di trasformare il *praeceptor amoris* in un poeta cristiano o quasi cristiano[133] convive con la scoperta di un altro evangelo, dell'evangelo dell'amore predicato da un altro papa, Nasone[134], nella medesima coscienza medievale: cristianizzando o non, l'avvento ovidiano tanto in Occidente quanto in Oriente segna una novità culturale, un'apertura della visione medievale della vita umana all'imprevisto e al proibito[135]. Che Planude nell'approccio a Ovidio abbia subito l'influenza dell'Occidente non dev'essere considerato un limite negativo[136], ma è una notazione che caratterizza la consapevole partecipazione di un grande dotto come il nostro monaco al movimento contemporaneo della cultura al di sopra delle frontiere.

Con la traduzione delle opere del *lusor tenerorum amorum*, dell'arte d'amare, ma anche dell'arte di guarire dalla passione, che diviene talvolta anche *bonorum morum instructor*, *malorum vero extirpator*, Planude realizza in Oriente quel che Chrétien de Troyes realizza in Occidente

[131] Cf. l'esempio di resa degli aggettivi *fragilis* e *pius* addotto da W. MOREL, «Journal of Hell. Stud.» LXXXVI (1966), p. 301.
[132] E.J. KENNEY, art. cit., p. 224.
[133] MUNARI, op. cit., p. 11.
[134] MUNARI, op. cit., p. 21.
[135] Cf. S. BATTAGLIA, art. cit.
[136] Cosí apparentemente in IRMSCHER, art. cit., p. 33.

ed apporta un contributo alla visione unitaria del mondo grecolatino in un momento storico estremamente interessante quando le esigenze religiose e politiche cospirano ad un'implicazione unitaria. Anche se l'influenza di Ovidio su Bisanzio è stata molto piú ristretta che sull'Occidente[137], l'evento permane importante e significante.

A questa rinascenza ovidiana nel secolo XIII Planude dà il suo contributo di interprete e di diffusore e la rende piú doviziosa e completa. Ma la funzione culturale di Planude è assolta ancora da un'altra traduzione: accanto ad Ovidio maestro d'amore, lo pseudo Catone maestro di virtú.

I famosi *Disticha Catonis* composti fra il IV e il V secolo — in cui tra l'altro è raccomandata la lettura d'Ovidio — furono anch'essi tradotti da Massimo Planude: i due autori si trovano ancora una volta congiunti come in un anonimo poeta del secolo XII:

> Informavit Cato mores — et perduxit ad honores —
> Naso suos homines.

Per l'importanza che ebbe nella scuola non si può negligere la traduzione dell'*Ars minor* di Donato, che ebbe a sua volta molta diffusione durante l'Umanesimo come manuale per la conoscenza elementare della lingua greca. Un'altra opera di indiscusso valore morale oltre che letterario, le *Satire* di Giovenale, fu anche tradotta dal nostro monaco ed è andata perduta.

Nel complesso, l'attività di Planude interprete latino fu notevole: come tutte le iniziative culturali, realmente sentite, voglio dire storicamente legittime, la sua non morí, ma fu presa a modello e proseguita. Gli vengono attribuite altre traduzioni come quelle della *Dialectica* o delle *Differentiae topicae* di Boezio (in realtà di Manuele Olobolo), del *Bellum*

[137] Cf. IRMSCHER, art. cit., p. 28.

Gallicum di Cesare, del *Cato Maior* di Cicerone (in realtà di Teodoro di Gaza), d'un lungo squarcio della *Rhetorica ad Herennium* (la cui fortuna fu, come è noto, legata al nome di Cicerone).

Inoltre come Planude aveva tradotto Agostino, cosí Demetrio Cidone — nel perdurare della disputa unionistica — tradusse nel 1354 la *Summa contra Gentiles* di Tomaso d'Aquino (di cui è superfluo qui ricordare il significato nel mondo occidentale) oltre ad altre opere di Agostino e poi Anselmo, Ricoldi da Montecroce; il fratello di Demetrio, Procoro, tradusse ancora opere teologiche di Girolamo e Boezio oltre che di Agostino e Tomaso; Manuele Caleca, ancora nel secolo XIV, traduttore di simboli di Concilii, si cimentò nel *De trinitate* di Boezio, nel *Cur Deus homo?* di Anselmo. All'ambiente di Demetrio Cidone e di Manuele Caleca devono appartenere le traduzioni ritmiche del *Veni Creator* (attribuito a Ambrogio) e del *Pange Lingua* (attribuito a Tomaso)[138].

E vale la pena anche di ricordare che nella seconda metà del secolo XIV veniva tradotto in greco volgare il *Teseida* di Boccaccio conservatoci nella redazione fedele di un codice parigino della fine del sec. XV e nella redazione rifatta e corretta di un codice Palatino, stampata a Venezia nel 1529[139]. E inoltre, poco piú di un secolo dopo la caduta di Bisanzio, il 1559, il bailo veneziano presso l'Alta Porta, Marino de

[138] Per l'attività degli altri interpreti latini si rimanda a G. Mercati, *Notizie di Procoro e Demetrio Cidone, Manuele Caleca e Teodoro Meliteniota etc.* (Roma, 1931); R. Loenertz, *La Société des Frères Pérégrinantes* (Roma, 1937); Id., *Manuel Calécas*, etc., «Archivum Fratrum Praedicatorum» XVII (1947), p. 195 s.; *Les recueils de lettres de Demétrius Cydonès* (Città del Vaticano, 1947); A. Pertusi, *Gli studi latini di Manuele Caleca e la traduzione del De trinitate di Boezio*, in *Miscellanea G. Galbiati*, III (Milano, 1951), p. 283 ss.; Id., *Di alcune traduzioni greche di inni attribuiti a s. Tomaso e a s. Ambrogio*, «Bollettino della Badia greca di Grottaferrata» XII (1958), p. 141 ss.

[139] Cf. E. Follieri, «Studi Biz. e Neoellenici» VII (1953), p. 67 ss.

Cavalli, dedica una parafrasi del *Cato Maior* al sultano Solimano il Magnifico[140].

Ma l'impulso piú grande dato ai rapporti tra Occidente e Oriente rimane quello di Massimo Planude, la cui opera d'interprete latino, degna di essere studiata ancora nel nostro tempo, segna un momento di particolare gravità nella vita culturale di Bisanzio e contribuisce ad illustrare in modo adeguato la *translatio studii*, che rese operante e feconda la *translatio imperii* attuata, poco meno di un millennio addietro, da Costantino.

[«La Parola del Passato» LXXXII (1962), pp. 32-51 e *Atti del XV Congresso Internazionale Bizantino* (Atene, 1976)]

[140] Cf. E. Rossi, «Rend. Accademia Lincei», Classe di scienze morali, storiche e filologiche, ser. VI (1936), p. 680 ss.

MASSIMO PLANUDE INTERPRETE DI CICERONE

Contributo alla critica del testo del «Somnium Scipionis»

È ormai ammesso che l'attività di traduttore di testi latini conferisce un particolare significato alla complessa figura del monaco bizantino Massimo Planude. Vissuto tra il 1260 e il 1310 a Costantinopoli, svolse la sua maggiore attività di studio e di interprete in funzione dei suoi interessi di insegnante e di maestro. Cosí in primo luogo la sua attività di traduttore lascia supporre che anche la lingua e la letteratura (teologica e profana) latina fossero oggetto del suo insegnamento accanto alla grammatica, alla critica, all'esegesi, alla retorica, alla metrica, alla musica, alla matematica e forse anche alla medicina. Ma è certo sintomatico che Planude abbia compiuto una scelta fra i testi latini, tale da divenire l'interprete di due autori come Cicerone-Macrobio e l'Ovidio delle *Metamorfosi* e delle *Eroidi* che sono i testi piú amati nel Medio Evo, le *Lieblingslektüre* dell'Occidente[1].

Se la traduzione del *De trinitate* e del *De duodecim abusionum gradibus* di Sant'Agostino ha un significato nella storia della teologia e piú particolarmente nella storia della

[1] Mi basti qui ricordare che l'autore del delizioso *Roman de la Rose* cita, nei primi versi dell'opera, Macrobio addirittura come autore del *Sogno di Scipione* (v. 77 ss. trad. di S. Battaglia): «E io potrei citare a garante un autore a nome Macrobio, il quale non ritiene mica i sogni un inganno, anzi ha scritto la *Visione* che avvenne al re Scipione».

controversia dogmatica tra Bisanzio e Roma, la traduzione di Cicerone-Macrobio rinviene la grandezza del suo significato nella storia della cultura nei secoli XIII e XIV e, credo, anche nella storia della tradizione e della critica del testo latino.

Per la controversia sul problema trinitario, sulla processione dello Spirito Santo, è noto che Planude scrisse un'opera contro i Latini: περὶ τῆς ἐκπορεύσεως τοῦ ἁγίου πνεύματος κεφάλαια συλλογιστικὰ κατὰ τῶν Λατίνων oltre ad un'altra ancora inedita nel ms. *Vindobonensis theol.* 269; i suoi quattro συλλογισμοί furono contraddetti da Demetrio Cidonio e Bessarione[2], i quali affermano in sede polemica che in un primo tempo Planude aderí al dogma latino; anche se questa affermazione è stata posta in dubbio dal Treu[3], essa può spiegare la ragione per cui Planude interpretò con sufficiente chiarezza i 15 libri *De trinitate* di Sant'Agostino. Giustamente scrisse l'Ehrhard[4] che Planude è «il primo bizantino che ritiene degna di una piú vicina considerazione la teologia latina».

Se chiaro risulta l'interesse teologico, e, in un certo senso, politico, che ispirò a Planude la traduzione di Sant'Agostino, occorre ancora precisare il significato storico e culturale della traduzione del *Somnium Scipionis* e del *Commentum* di Macrobio.

Del complesso carattere strutturale di un'opera essenzialmente poetica come il *Somnium* fu certo il tono visionario e apocalittico quello che affascinò maggiormente i lettori del Medio Evo; la dimostrazione platonica dell'immortalità dell'anima, la certezza dei premi che arridono agli uomini benemeriti non solo della cultura, ma della patria soprattutto, agli uomini che coltivano la θεωρία e a quelli che

[2] Cf. *PG* 161, 309-317.

[3] *Epistulae*, p. 195; v. *contra* Ehrhard in Krumbacher², p. 99.

[4] L. c., p. 99. Cf. H.-G. Beck, *Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich* (München, 1959), p. 686 s.

coltivano la πρᾶξις, il disprezzo dell'effimera potenza umana e l'anelito alla patria celeste: sono questi all'incirca i motivi che spiegano la fortuna del *Somnium* nell'Occidente cristiano.

Quell'alto fine civile ed etico che Cicerone assegnò alla virtú si rivelava in fondo come fine religioso: *ad deorum numen accedere* è, come additò l'Harder[5], l'ὁμοιωθῆναι πρὸς τὸ θεῖον. Cicerone anzi semplifica e insieme approfondisce τὸ θεῖον con *deus*: *te deum igitur esse scito*: un passaggio logico, lineare e consequenziario. Questo fondo platonico, colorito del piú genuino romanesimo, in cui la teoresi cede sí alla prassi politica rettamente attuata, è la *via ad caelum* κατ' ἐξοχήν, è come il simbolo del *Fortleben* dell'opera da Agostino, Macrobio, Boezio all'*Africa* del Petrarca, e insieme la migliore conferma della sua unità e della sua validità. Ancor oggi uno storico come il Ferrabino ha preso a base d'un ispirato saggio sulla perennità di Cicerone il *Somnium Scipionis*[6], un'opera che si può considerare a buon diritto come una sorta di *praeparatio* all'imminente civiltà cristiana.

Il fatto che Planude abbia tradotto anche il *Commentum* macrobiano e la *Consolatio* di Boezio quasi a completare un ciclo ideale di opere rappresentative d'un determinato indirizzo culturale è il segno che egli dové almeno sentire, al di là e al di sopra di ogni contingente interesse didascalico e didattico, il valore non transeunte ed altamente formativo di quelle opere.

Se il *Somnium* mostrava la *via ad caelum*, il lungo e minuto commento di Macrobio offriva alla fame di erudizione e di sapere dell'uomo medievale un cibo ghiotto e saporoso; veniva spiegata la tradizione culturale e soprattutto platonica e platonizzante, che era il fondamento

[5] *Ueber Ciceros Somnium Scipionis* (Halle, 1929).
[6] «Nuova Antologia» 1958, p. 153 ss.

dottrinario della *Visione* di Scipione, nelle sue *similitudines* e *differentiae*.

È certo che la massima parte dei manoscritti greci presenta come unico *corpus* le traduzioni del *Somnium* e del *Commentum* macrobiano: una quantità trascurabile presenta solo l'una o l'altra. Scrisse giustamente il Krumbacher che il numero dei manoscritti delle traduzioni planudee è infinito come la sabbia del mare.

Per la mia edizione del *Somnium* recentemente pubblicata[7] ho potuto rinvenire e utilizzare diciannove manoscritti, di cui la maggior parte conserva il testo integro, pochi un testo frammentario, e tre il testo greco con a lato il testo latino. L'età dei manoscritti oscilla tra il XIV e il XVI sec. Ulteriori ricerche mi hanno consentito di aggiungere due codici ambrosiani (Cod. *Ambros.* gr. M 52 sup. e Q 13 sup.), una cortese comunicazione di Johannes Irmscher mi ha segnalato altri cinque codici tra cui un *Vindobonensis*, e il Cataudella un codice della Biblioteca Comunale di Catania.

Le vecchie edizioni enumerate dall'Hess[8] e dall'Orelli[9] e l'altra successiva del Brüggemann[10] non hanno valore critico, avendo come base in generale un solo codice o i codici del fondo parigino.

Il gran numero di manoscritti consente la costituzione d'un testo sicuro, oltre che essere l'indice della diffusione dell'opera. Sulla base del testo criticamente costituito è possibile tentare una valutazione della traduzione di Planude. Questa valutazione non può prescindere da alcune considerazioni preliminari che fece per primo Karl Krumbacher[11]; cioè che nel Medio Evo le traduzioni non erano

[7] «La Parola del Passato» 1958, p. 173 ss.

[8] *M.T. Ciceronis Cato Maior, Somnium Scipionis, Laelius et Paradoxa ex Graecis interpretationibus* (Halle, 1833).

[9] *Ciceronis Opera omnia*, VI (1836), p. 383.

[10] Konitz, 1840.

[11] *Geschichte*², p. 544.

letterali né aspiravano a riprodurre il colorito originale dell'opera, che a Bisanzio gli studi latini erano negletti e che quindi Planude lavorò da solo, fu un autodidatta. Bisogna ricordare che Planude tradusse l'*ars minor* del grammatico Donato.

Fu il Weber nell'importante *Dissertatio de Latine scriptis quae Graeci veteres in linguam suam transtulerunt*[12] ad esprimere un giudizio, in complesso, negativo sulla traduzione planudea del *Somnium*[13]:

Planudes, qui magis ad verba quam ad sententiam Ciceronis respexit, sensum orationis Latinae non semper assecutus in errores incidit, raro explicandi causa singula vocabula addidit, saepius nomina confudit, omnino neque accurate, neque eleganter Ciceronem expressit, in vocabulis formisque vocabulorum deligendis et in dictionibus et sententiis conformandis graecitate deteriore usus. Ceterum codicem Somnii habuisse videtur, qui alia praebebat, quam quae nunc leguntur, et hic illic vitiosa.

Il giudizio del tutto ingiusto e ingiustificato è basato sul testo di Hess e Brüggemann abbastanza difettoso; e i due rilievi che il Weber muove a Planude nell'esame del primo capitolo sono in verità piuttosto deboli: egli per *tribunus militum* esigerebbe χιλίαρχος anzi che δήμαρχος τῆς στρατιᾶς e per *grates ago* invece di χάριτας ἔχω (oppure οἶδα), esigerebbe χάριτας ὁμολογῶ che a me, però, pare improprio.

Un giudizio di pedanteria classicistica, e insieme un esame sommario e superficiale vietarono al Weber di intendere meglio la traduzione planudea. Che il grado della conoscenza del latino fosse piuttosto rilevante lo si può arguire anche dal fatto che nell'anno 1296 Planude fu mandato come ambasciatore a Venezia insieme con Leone Bardales

[12] Kassel, 1852.
[13] Op. cit., IV, p. 28.

da parte dell'imperatore Andronico II. Testimonianze contemporanee dànno grande risalto alla sua conoscenza del latino: il suo discepolo Gregorio nel grande epitafio lodò in primo luogo le sue traduzioni dal latino[14]. E successivamente il cardinale Bessarione nella confutazione della tesi planudea sulla processione dello Spirito Santo è costretto a rendere omaggio non solo alla παιδεία, alla cultura filosofica e scientifica di Planude, ma anche ad esprimere un giudizio positivo sulla sua eccellente preparazione in lingua latina: πρὸς δὲ τῇ Ἑλλάδι καὶ τὴν Λατίνων γλῶτταν ἐς ἄκρον ἐξησκημένου καὶ περιουσίᾳ δυνάμεως ἄλλα τε πολλὰ θαυμαστὰ καὶ τὸ μέγα περὶ τρίαδος τοῦ μεγάλου καὶ θαυμαστοῦ Αὐγουστίνου ἔργον εἰς τὴν ἡμετέραν μετενεγκόντος φωνὴν κ.τ.λ.[15].

D'altronde non può essere trascurata nella valutazione dell'attività planudea di traduttore la sua padronanza della lingua greca. Oltre che autore di scritti teologici e di prose e poesie d'argomento sacro e profano egli fu un grammatico ferratissimo (scrisse un περὶ γραμματικῆς διάλογος, un περὶ συντάξεως τῶν τοῦ λόγου μερῶν, un περὶ μεταβατικῶν καὶ ἀμεταβάτων ῥημάτων, un libro sugli atticismi, un altro sulle corrispondenze di suoni o di lettere), un editore e chiosatore instancabile di testi poetici antichi come gli *Erga* di Esiodo, la trilogia bizantina di Sofocle (*Aiace, Elettra, Edipo Re*), la tetralogia bizantina di Euripide (*Ecuba, Oreste, Fenicie, Troadi*), i *Fenomeni* di Arato, Teocrito, Nonno, Trifiodoro, e editore o commentatore di Tucidide, Plutarco (autore che amava molto[16]), Filostrato, Esopo, Euclide, l'aritmetico Diofanto, il geografo Tolemeo, Arethas. Va ricordata anche la sua opera di antologista e raccoglitore di prosatori antichi specialmente retorici e di poeti epigrammatici, oltre che di proverbi popolari.

[14] Ed. TREU, p. 190 s.
[15] *PG* 161, 317 C.
[16] Cf. *Epist.* 106, 36 TREU.

Questa ricchezza di interessi spirituali legati anche alla sua attività didattica illumina la sua opera di interprete della lingua di Cicerone. Forse si può affermare che là dove specialmente Cicerone utilizza fonti greche, la traduzione di Planude è piú felice e piú fedele; laddove è presente Cicerone col suo stile ispirato e poetico, da parte di Planude talvolta non v'è fedeltà alla lettera del testo né allo stile, bensí soltanto al concetto. Ma quel tono particolarmente poetico, come risultava irriproducibile a Planude, cosí può risultare irriproducibile anche ad un interprete moderno.

Il fondo della lingua greca del *Somnium* è profondamente litterato e risale se non all'attico, che Planude ben conosceva, alla κοινή. Una frase come τὴν ἡμέραν δεδαπανήκαμεν (9, 9: *nobis est consumptus dies*) è certo del greco tardo: con χρόνον, δαπανάω è attestato nel I sec. d.C. Ma altrove la lingua ci fa risalire alla grecità migliore: p.es. l'αἴθριος con cui Planude traduce *illustri* (11, 11) è d'uso poetico (cf. Soph., fr. 149); l'ἀποδεδεγμένον χῶρον con cui si rende *certum locum* (13, 13) ci richiama Erodoto (I 154: ἀποδεδεγμένον χῶρον); la traduzione di *inter flammas circus elucens* (16, 16) con μεταξὺ τῶν σελαγούντων πυρῶν κύκλος è forse dovuta a suggestione euripidea (*El.* 714: σελαγεῖτο δ' ἀν' ἄστυ πῦρ). E se talvolta abbia in sé avvertito il demone del purismo si può forse dedurre dalla traduzione (certo significativa) d'un passo (12, 12): ... *in te unum atque in tuum nomen se tota convertet civitas ... ac, ne multa, dictator rem publicam constituas oportet*: Planude traduce *tota civitas* con ἡ πόλις, amplifica *ne multa* in ἵνα μὴ πολλὰ λέγω, e soprattutto, malgrado Polibio che aveva introdotto il calco δικτάτωρ, rende *dictator* con ἄρξαντα, che è voce generica ma della pura grecità. Ma era d'altronde inevitabile che qualche termine piú usato della lingua volgare (p.es. γρηγορώτερον 24, 26 *vigilantius* che richiama il neogr. γρήγορα) o qualche nesso (come προὔργου μᾶλλον: 9, 9 *potius* in vece di προὐργιάτερον e μᾶλλον γνώριμος: 10, 10 *notior* in vece di

γνωριμώτερος) s'insinuasse inavvertitamente nella lingua letteraria del grammatico.

Bisogna però tenere in gran conto la diversa struttura della sintassi delle due lingue per evitare l'errore gravissimo in cui incorse il Blake[17], il quale partendo dal testo greco inventava la lezione presumibile che Planude avrebbe tradotto. Questo tentativo del Blake rischiò di gettare discredito e scetticismo sulla possibilità che la costituzione del testo latino possa ricevere un reale progresso da un cauto e intelligente esame della tradizione greca. Noi crediamo a questa possibilità e daremo alcuni esempi, dai quali risulti che la concorde tradizione del testo greco può sostenere e confermare alcune lezioni latine a torto neglette o corrette dagli editori moderni.

Prima di affrontare questo compito, devo dire che l'*utriusque sermonis doctrina* di Planude è documentata anche dal fatto che la celebre dimostrazione dell'immortalità dell'anima che Cicerone (cap. 8-9) attinge a Platone: *Nam quod semper movetur aeternum est ... neque nata certe est et aeterna est* - *Phaedr.* 245c-246a: τὸ γὰρ ἀειχίνητον ἀθάνατον ... ἀγένητόν τε καὶ ἀθάνατον ψυχὴ ἂν εἴη Planude non ha ritradotta, sibbene inserita dal suo esemplare platonico (= il *Paris.* 1808? secondo Wendel[18]). Questo fu già notato dal Weber e, indipendentemente, dal Blake[19]. L'esame del testo accolto da Planude mostra che esso s'accorda soprattutto con i codici platonici BT o con B e T e Simplicio, Stobeo, Proclo, Ermia e Siriano.

D'altra parte, l'analisi della traduzione ciceroniana condotta dal Solmsen[20] e le osservazioni relative del Pohlenz[21] e

[17] «Cl. Philology» 1934, p. 20 ss.
[18] *RE* XX 2 (1950), 2243.
[19] «Cl. Philology» 1933, p. 130.
[20] «Neue philol. Unters.» IV, p. 283 ss.
[21] A *Tusc.* I 54.

dell'Harder[22] hanno mostrato che talvolta Cicerone non ha interpretato con fedeltà, cioè con esattezza, il testo platonico (p. es. 26, 28: *nam haec est propria natura animi atque vis*: è inesatto per ὡς ταύτης οὔσης φύσεως ψυχῆς: si tratta dell'essenza dell'anima: cosí Pohlenz, *l.c.*, p. 81).

Orbene, questa talvolta negletta fedeltà che può essere dovuta anche ad una certa resistenza della lingua in cui si traduce oltre che al particolare colore apocalittico a cui Cicerone ha adattato il testo greco, come ha mostrato il Leeman[23], se si concede a Cicerone si deve concederla anche a Planude nel riguardo generale del testo ciceroniano, benché mi risulti evidente che in parecchi casi particolari Planude ha dato prova di uno sforzo notevole di penetrazione del testo. Questo è un merito tanto maggiore, quanto piú si consideri il *Somnium Scipionis* sul piano stilistico, un'opera che piú di cinquant'anni fa il grande Wilamowitz definí «eine schöne Dichtung» e il cui vigore Richard Harder, acutissimo analista[24], additava nell'elevata forma linguistica, «in der gehobenen sprachlichen Gestaltung»[25].

La diligenza e lo sforzo dell'interprete si possono documentare con qualche prova. Per es., attraverso i vari modi con cui Planude aderendo al senso del testo originale ha interpretato il verbo *loquor*. Questo verbo è volta a volta tradotto con διαλαλέω, ὁμιλέω, διαλέγομαι, λέγω, θρυλλέω:

10, 10: *Cum senex nihil nisi de Africano loqueretur*: τοῦ γέροντος μηδὲν ὅτι μὴ περὶ τοῦ Ἀφρικανοῦ τοῦ μοῦ πάππου διαλαλοῦντος.

10, 10: *Credo equidem ex hoc, quid eramus locuti*: πέπεισμαι ἐξ ὧν ὡμιλήσαμεν.

[22] Op. cit.

[23] «Mnemosyne» 1958, p. 146.

[24] Op. cit., p. 2.

[25] Per cui si veda ora A. Ronconi, *Osservazioni sulla lingua del «Somnium Scipionis»*, in *Studi in onore di Gino Funaioli* (Roma, 1955), p. 394 ss., poi in *Interpretazioni grammaticali* (Padova, 1959).

10, 10: *Scribit Ennius de quo videlicet saepissime vigilans solebat cogitare et loqui*: Ἔννιος γράφει, περὶ ὃν δηλονότι συνεχέστατα ἀγρυπνῶν εἰώθει μελετᾶν τε καὶ διαλέγεσθαι.

15, 15: *Atque ego ut primum fletu represso loqui posse coepi*: e

20, 22: *Ipsi autem qui de nobis loquuntur quam loquentur diu? Loquor* in entrambi i luoghi è tradotto con λέγω: Ἐγὼ δ' ὡς τὰ πρῶτα τὸν θρῆνον πιέσας τοῦ λέγειν ῥώμην ἀνέλαβον e καὶ αὐτοὶ δ' οἱ περὶ ὑμῶν λέγοντες μέχρι πόσου δὲ λέξουσιν;

23, 25: *Quid de te alii loquantur, ipsi videant, sed loquentur tamen*: τί δὲ περὶ σοῦ θρυλλῆσαιεν ἄν, αὐτοί γε ὄψονται, θρυλλήσουσι μέντοι.

Anche il modo in cui Planude traduce *sedes* e *domus* è indizio del suo impegno di interprete.

Nel cap. 6 in cui *sedes* e *domus* si riferiscono alla terra, egli traduce le parole con ἕδρα e ἑστία:

19, 20: *Sentio, inquit, te sedem etiam nunc hominum ac domum contemplari, quae si tibi parva, ut est, ita videtur*: αἰσθάνομαί σου, φησί, τὴν ἕδραν τῶν ἀνθρώπων καὶ ἑστίαν καταμανθάνοντος, ἥτις εἴπερ σοι μικρά, ὥσπερ δῆτα καὶ ἐστί, δοκεῖ.

Cosí pure nel c. 5 *sedes* riferita alla terra è tradotta con ἕδρα:

18, 18: *nam terra nona immobilis manens una sede semper haeret*: ἡ γῆ γὰρ ἐνάτη καὶ ἀκίνητος μένουσα ἐν ἕδρᾳ μιᾷ δι' αἰῶνος ἐστήρικται.

Ma nei capitoli 7 e 9 in cui *sedes* e *domus* si riferiscono al cielo, *sedes* è tradotta con λῆξις e *domus* con κατοικία e οἶκος:

23, 25: *igitur alte spectare si voles atque hanc sedem et aeternam domum contueri* (*eligere* G): τοιγαροῦν ἢν εἰς τὸ ὕψος ἀφορᾶν ἐθελήσῃς καὶ ταυτησὶ τῆς λήξεως καὶ ἀϊδίου κατοικίας ἐπιλαβέσθαι.

26, 29: *Animus velocius in hanc sedem et domum suam pervolabit*: ἡ ψυχὴ ... θᾶττον εἰς τήνδε τὴν λῆξιν καὶ τὸν ἑαυτῆς ἀναπτήσεται οἶκον.

Errano quelli che come il Moser o il Blake supposero che Planude avesse letto *sortem* e non *sedem*. Per l'accezione di λῆξις si può confrontare Hermias in Plat. *Phaedr.*, p. 104 A: εἰ ... αἱ λήξεις τῶν ψυχῶν ... ὑποσέληνοί εἰσιν.

E per rimanere nell'àmbito di questo concetto, diremo anche che Planude nel cap. 1 ha interpretato *tecta* con οἴκημα.

Qualche particolare accezione talvolta è però sfuggita a Planude. Un esempio: Planude traduce bene con αἰών *aevum* di 13, 13, *semper* di 18, 18 δι' αἰῶνος (= per l'eternità), *saecula* di 26, 29 (*multis saeculis* πολλοῖς αἰῶσι); ma non ha inteso l'accezione arcaica di *multa hominum saecula* di 22, 24 che ha tradotto letteralmente πολλοὶ ἀνθρώπων αἰῶνες, dove invece *saeculum* è uguale a γενεά.

Vale qui la pena di esaminare in qual modo Planude abbia interpretato il concetto di «eternità» e di «ritorno»: *sempiternus* tipico nel linguaggio del *Somnium* è per lo piú tradotto con ἀΐδιος (15, 15: *sempiternis ignibus*: τῶν ἀϊδίων πυρῶν; 17, 17: *stellarum cursus sempiterni*: τῶν ἀστέρων ἀΐδιοι δρόμοι; *supra lunam sunt aeterna omnia*: τὰ δ'ὑπὲρ τὴν σελήνην πάντα ἀΐδια); cosí pure l'agg. *aeternus* e *perennis* (21, 23: *non aeternam gloriam*: οὐκ ἀΐδιον δόξαν; 23, 25: *aeternam domum*: ἀϊδίου κατοικίας; *nec perennis fuit (sermo)*: οὐκ ἀΐδιος

γέγονεν (λόγος), ma in tre luoghi *sempiternus* e *aeternus* sono tradotti con termini piú tecnici e proprii: 13, 13 con ἀτελεύτητος (*aevo sempiterno* ἀτελευτήτου αἰῶνος), 24, 26 con αἰώνιος (*deus aeternus*: θεὸς αἰώνιος) e ἀθάνατος (*animus sempiternus*: ἀθάνατος ψυχή).

Per il modo in cui Planude ha interpretato *reditus* e *revertor* è ugualmente notevole l'impegnata cura dell'interprete: il ritorno delle anime alla patria celeste è ἐπάνοδος (18, 18 e 23, 25: *reditum in hunc locum*: εἰς τὸν δεῦρο χῶρον ἐπάνοδον, εἰς τουτονὶ τὸν χῶρον ἐπάνοδον) o ἐπάνειμι e ἐπανακάμπτω (13, 13 e 26, 29: *huc* [*hunc in locum*] *revertuntur*: δεῦρο ἐπανίασιν αὖθις e πρὸς τουτονὶ τὸν χῶρον ἐπανακάμπτουσι), ma il ritorno del sole è reso con un termine tecnicissimo (22, 24: *solis reditum*: τὴν τοῦ ἡλίου ἀποκατάστασιν).

Il concetto di *animus* e *mens* è reso con particolare esattezza: o con διάνοια o con νοῦς o con ψυχή:

9, 9: *Itaque numquam ex animo meo discedit illius ... viri memoria*: Planude interpreta *animus* con διάνοια (pensiero): οὕτως οὐκ ἔστιν ὅτε μοι τῆς διανοίας ἀποκεχώρηκεν ἡ ... ἀνδρὸς μνήμη.

10, 10: *Ades animo et omitte timorem*:
Planude interpreta *animus* con νοῦς: τῷ νοΐ ... πάρει ... καὶ δὴ τὸ δέος ἀπόθου.
(cosí pure in 17, 17: *quousque humi defixa tua mens erit* μέχρι τίνος ἐπὶ γῆν ὁ νοῦς σοι προσέξεται).

12, 12: *ostendas oportebit patriae lumen animi, ingenii consiliique tui*: Planude interpreta con νοῦς: σὲ ... δεῖξαι δεήσει τῇ πατρίδι τὸ φῶς τοῦ τε νοός σοι καὶ τῆς εὐφυΐας καὶ εὐβουλίας.

15, 15: *Hisque animus datus est ex illis sempiternis ignibus, quae sidera et stellas vocatis, quae ... divinis animatae mentibus, circos suos orbesque conficiunt ...*

quare et tibi ... et piis omnibus retinendus animus est in custodia corporis nec iniussu eius, a quo ille vobis datus, ex hominum vita migrandum est.

Planude interpreta prima *animus* con νοῦς «spirito d'intelligenza» e instaura una figura etimologica attenuata con ὡς εἰπεῖν interpretando *animatae mentibus* νόοις (la variante νόμοις è attestata da pochi mss.) νοωθέντες, ma successivamente, poiché *animus* è contrapposto a *corpus*, lo interpreta come ψυχή: καὶ τούτοις ὁ νοῦς δέδοται ἐξ ἐκείνων τῶν ἀϊδίων πυρῶν ἅπερ ... οἱ περιφερεῖς καὶ σφαιρικοὶ καθεστῶτες καὶ θείοις νόοις, ὡς εἰπεῖν, νοωθέντες, τοὺς οἰκείους κύκλους τε καὶ σφαίρας ... διεξίασι ... ὅθεν ... καθεκτέον ἐστὶ τὴν ψυχὴν ἐν τῇ τοῦ σώματος φυλακῇ καὶ μὴ δίχα προστάγματος τούτου, παρ' ὑμῖν αὕτη δέδοται, ἐκ τῆς τῶν ἀνθρώπων ζωῆς μεταναστατέον.

Cosí anche in altri casi *animus* è rettamente interpretato con ψυχή:

17, 17: *praeter animos munere deorum hominum generi datos*: πλὴν τῶν ψυχῶν, αἳ τῇ χάριτι τῶν θεῶν τῷ τῶν ἀνθρώπων ἐδωρήθησαν γένει.

22, 24: *cum Romuli animus haec ipsa in templa penetravit*: ἡνίκα ἡ 'Ρωμύλου ψυχὴ εἰς τοῦτον εἰσέδυ τὸν νεών .

24, 26: *animus sempiternus*: ἀθάνατος ψυχή.

26, 29: *animus ... pervolabit ... animi revertuntur*: ἡ ψυχὴ ... ἀναπτήσεται ... αἱ ψυχαὶ ἐπαναχάμπτουσι.

In 17, 17 *sol mens mundi* è νοῦς τοῦ κόσμου ed anche nel celebre passo del cap. 8 (24, 26) *mens cuiusque is est quisque*, Planude interpreta *mens* con νοῦς: ἀλλ' ὁ νοῦς ἑκάστου οὗτός ἐστιν ἕκαστος conformemente alla fonte greca (cf. Aristot., fr.

6 R. ὁ νοῦς γὰρ ἡμῶν ὁ θεὸς εἴτε Ἑρμότιμος εἴτε Ἀναξαγόρας εἶπε τοῦτο. Cf. Eur., fr. 1018 ὁ νοῦς γὰρ ἡμῶν ἐστιν ἐν ἑκάστῳ θεός).

La varietà con cui Cicerone esprime il motivo platonico della prigione è conservato da Planude:

14, 14: *e corporis vinclis*, τῶν τοῦ σώματος δεσμῶν; *e carcere*, δεσμωτηρίου.

15, 15: *corporis custodiis*, τῆς τοῦ σώματος φρουρᾶς; *in custodia corporis*, ἐν τοῦ σώματος φυλακῇ.

Il modo stesso in cui ha interpretato la ricorrente formula *sic habeto* o semplicemente *habeto* documenta lo sforzo di penetrazione dell'interprete:

13, 13: *sed quo sis, Africane, alacrior ad tutandam rem publicam, sic habeto*: ἀλλ' ἵν' εὐθυμότερος εἴης, Ἀφρικανέ, τῆς πολιτείας ἐπιμελεῖσθαι, οὕτως ἔχειν σὲ χρὴ καὶ πιστεύειν.

22, 24: *expletum annum habeto*: τέλειον τοῦτον ἐνιαυτὸν ἔχε (τοῦτον è aggiunta esplicativa).

24, 26: *tu vere enitere et sic habeto*: σὺ δὲ καὶ σπεῦδε καὶ οὕτως ἴσθι (si noti anche l'introduzione del polisindeto; con ἴσθι Planude traduce anche *scito* 22, 24 e 24, 26).

È stato dimostrato dall'Harder[26] come Cicerone artista abbia «dialogizzato» il materiale che gli veniva offerto, dando in sede stilistica e stilizzante il contributo piú genuino della sua grandezza di scrittore: l'Harder riconosceva l'uso di *vides*, *cernis* e nell'indicazione del cielo e della

[26] Op. cit., p. 23 s.

terra con i pronomi *hic* ed *ille* una rielaborazione dialogizzante dell'argomento.

Planude ha conservato la struttura dialogica, ma non ha saputo sempre riprodurre la varietà stilistica dell'originale: cosí col verbo ὁρᾶν Planude ha tradotto non solo *videre* (11, 11: *videsne*, ὁρᾷς, 19, 17 *vides habitari*, ὁρᾷς ... οἰκουμένην), ma anche *aspicere* (17, 17: *nonne aspicis*, ἦ οὐχ ὁρᾷς) e *cernere* (20, 21 *cernis autem eandem terram*, ὁρᾷς δὲ τὴν αὐτὴν γῆν); col verbo βλέπειν ha tradotto *aspicere* (14, 14 *quin tu aspicis*; τί γὰρ μὴ βλέπεις), *conspicere* (15, 15 *conspicis*, βλέπεις), *videre* (15, 15. 16, 16: *vides*, βλέπεις; 20, 21: *quam sit parvus vides*, ὁπόσον βραχύς ἐστι, βλέπεις; 23, 25: *vides*, βλέπεις).

Ci sono dei luoghi in cui piú grave appare la rinunzia dell'interprete greco a riprodurre il fascino stilistico dell'originale.

Cosí in 18, 18 la felice formulazione ciceroniana *in vita humana divina studia coluerunt* è piú semplicemente ridotta a ἐν τῇ ἀνθρωπίνῃ βιοτῇ τὰ θεῖα ἐσπούδασαν e sùbito dopo, l'*acies vestra sensusque* a τὸ ὑμέτερον ὀξυδερκές.

E in 23, 25 il bellissimo periodo: *Sermo autem omnis ille et angustiis cingitur his regionum, quas vides, nec umquam de ullo perennis fuit et obruitur hominum interitu et oblivione posteritatis extinguitur*, è cosí tradotto: πᾶς γὰρ ὁ ἐκείνων λόγος καὶ στενοχωρίαις περιλαμβάνεται ταύταις, αἷς βλέπεις, καὶ οὐκ ἔστιν ὅτε περί τινος ἀΐδιος γέγονεν, ἀλλὰ συγκαλύπτεταί τε καὶ σβέννυται.

A parte *ille* interpretato con ἐκείνων e *angustiis regionum* con στενοχωρίαις, Planude ha ridotto a due verbi (συγκαλύπτεταί τε καὶ σβέννυται) la frase artisticamente costruita col triplice chiasmo: *et obruitur hominum interitu et oblivione posteritatis extinguitur*.

Se però qui a parte lo stile è conservata la fedeltà al concetto, talvolta Planude è caduto in qualche fraintendimento. Tale è il caso di 11, 11: *deligere iterum consul absens*, αἱρεθήσῃ τε αὖθις ὕπατος καὶ ἀποδημῶν a meno che non si dia

a καί valore intensivo «pur assente»; tale è anche in 17, 17: *infra autem eam iam*: ἐπὶ δὲ τῆς γῆς; tale è soprattutto il caso di 24, 26: *siquidem bene meritis de patria quasi limes ad caeli aditum patet*: εἰ τοῖς σπουδαίοις τῶν ἔργων οἱονεί τις ὁδὸς τῆς πατρίδος πρὸς τὴν εἰς οὐρανὸν ἄνοδον ἀναπέπταται: se la tradizione è esatta. Planude ha insinuato inconsapevolmente un pensiero estraneo al testo originale, intendendo *de patria quasi limes* come la strada della patria celeste e staccando *de patria* da *bene meritis*, a meno che non si debba scrivere τῶν ἔργων τῆς πάτριδος, οἱονεί τις ὁδὸς πρός ... Ma la maggioranza dei codici ha addirittura ἐκ τῆς πατρίδος cioè *de patria* interpretato come complemento di provenienza.

Un altro caso grave di fraintendimento — se non vi è errore nella tradizione — è rappresentato dalla traduzione di 13, 13: *ubi beati aevo sempiterno fruantur*: ἔνθαπερ οἱ μακάριοι ἀτελευτήτου αἰῶνος καταπολαύουσιν: Planude non ha inteso il valore attributivo di *beati* e ne ha fatto un aggettivo sostantivato come soggetto. Traccia di cristianizzazione, forse inconsapevole, del testo.

La fedeltà all'originale è invece serbata, in generale: sia quando Planude dà un diverso atteggiamento sintattico alla frase (14, 14: *non tam mortis metu quam insidiarum a meis*: Planude scioglie *insidiae* dalla dipendenza di *metus* e solennizza il complemento *a meis*: τοῦτο μὲν τῷ τοῦ θανάτου φόβῳ τοῦτο δὲ ταῖς παρὰ τῶν ἡμετέρων ἐπιβουλαῖς 22, 24: *in quo vix dicere audeo quam multa hominum saecula teneantur*: Planude elimina il secondo nesso pronominale: ἐν ᾧ, μόλις τολμῶ λέγειν, πολλοὶ ἀνθρώπων αἰῶνες ἂν περιέχοιντο), sia quando accentua stilisticamente o concettualmente il testo latino (9, 9: *senex*: ὁ γέρων αὐτὸς οὗτος; *nobis*: ἡμῖν αὐτοῖς; 10, 10: *ex ipso*: ἐξ αὐτοῦ ἐκείνου; 16, 16 *visa est*: ἔδοξεν εἶναι; 18, 18 *stupens*: σὺν ἐκπλήξει; *qui numerus rerum omnium fere nodus est*: ὅστις δῆτα ἀριθμὸς σύνδεσμος ἄντικρυς τῶν ὄντων 20, 21: *tanto nomine*: ὁ τοσούτου τυγχάνων ὀνόματος; 26, 29: *ego somno solutus sum*: ἐγὼ δὲ τοῦ ὕπνου εὐθὺς ἀπελύθην), sia

quando introduce chiose esegetiche (10, 10: *de Africano*: περὶ τοῦ Ἀφρικανοῦ τοῦ μοῦ πάππου; 14, 14: *Paulum patrem*: Παῦλον τὸν πατέρα σαυτοῦ; 17, 17: *terris*: τοῖς ἐν τῇ γῇ; 21, 23: *deinceps*: ἄνωθεν καὶ ἐξ ἀρχῆς; *quid autem interest*: τίς δὲ καὶ ὄνησις; 22, 24: *certe*: ὡς ἀληθῶς εἰπεῖν; 23, 25: *quanti tandem est*: πόσου ἂν τιμήσαιο; 26, 29: *optimae curae*: αὗται φροντίδες ἄρισται; *patriae*: ἐνεγκαμένης al contrario di 16, 16 *eius*: τῆς γῆς), sia quando introduce didascalie (11, 11: *ostendebat autem*: ἐδείκνυ δέ μοι; 15, 15: *sanctissime*: ἁγιώτατέ μοι) sia quando instaura il nesso polisindetico (11, 11: *Syriam Asiam Graeciam*: καὶ Συρίαν ... καὶ Ἀσίαν καὶ τὴν Ἑλλάδα; 18, 18: *lunaris atque infimus*: ὁ σεληναῖος τε καὶ κατώτατος), sia quando riduce per cosí dire all'osso qualche espressione: 13, 13: *quod quidem in terris fiat* ἐπὶ γῆς; 17, 17: *prosperus et salutaris ille fulgor*: τὸ ... σωτήριον σέλας ἐκεῖνο), sia quando omette la traduzione di qualche parola (17, 17: *novem tibi orbibus*: ἐννέα κύκλοις; *etiam nunc ... contemplari*: καταμανθάνοντος; 23, 25: *quid de te alii loquantur ... sed loquentur tamen* τί δὲ περὶ σοῦ θρυλλήσαιεν ἄν ... θρυλλήσουσι μέντοι), sia quando inverte l'ordine di due termini (17, 17: *arcens et continens*: συνέχων τε καὶ περιέχων; *lustret et compleat*: πληροῦν καὶ λαμπρύνειν; *media et nona*: ἡ ἐνάτη καὶ μέση), sia quando attua una trasposizione (18, 18: *in quibus eadem vis est duorum*: ὧν δυσὶν ἡ αὐτὴ πρόσεστι δύναμις), sia quando riduce ad uniformità la varietà stilistica del contesto (18, 18: *cuius conversio est concitatior, acuto et excitato movetur sono*: οὗπερ ἡ στροφὴ ὀξυτάτη καὶ ὀξυτάτῳ κινεῖται ἤχῳ).

Ma posso additare almeno due casi in cui Planude dà prova di acribia e di scrupolo, risalendo direttamente alle fonti greche:

26, 29: Cicerone, seguendo Posidonio, scrive:
animus velocius in hanc sedem pervolabit ... si iam tum cum erit inclusus in corpore, eminebit foras.

Secondo Norden[27] Cicerone traduce ἔξω προκύπτειν (cf. ὑπερκύπτειν in Philo , *de op. mundi* 69 ss.; ma ἀνακύπτειν in *Phaed.* 109 e *Phaedr.* 249 c).

Non è un caso che Planude traduca l'*eminebat foras* con ἔξω προκύπτοι: εἴπερ, ἡνίκα ἂν ἐγκεκλεισμένη τυγχάνῃ τῷ σώματι, ἔξω προκύπτειν.

24, 26: *et ut mundum ex quadam parte mortalem ipse deus aeternus, sic fragile corpus animus sempiternus movet*: R. Harder[28] ha notato che Cicerone è incorso in errore: il modello greco è ὥσπερ ὁ θεὸς αἰώνιος οὕτω ... καὶ ὁ νοῦς ἀΐδιος.

Cicerone ha interpretato i due aggettivi non come predicativi, ma come attributi.

Ora osservo che Planude ha rettamente interpretato, risalendo al modello greco: καὶ ὃν τρόπον ὁ κόσμος ἐκ μέρους μέν τινος θνητός ἐστιν αὐτὸς δ' ὁ θεὸς αἰώνιος, τοῦτον καὶ τὸ φθαρτὸν σῶμα ἡ ἀθάνατος κινεῖ ψυχή.

Esaminando l'intero passo *Deum te igitur scito esse ... sic fragile corpus animus sempiternus movet*: θεὸν τοιγαροῦν ἴσθι σαυτὸν ὄντα ... τοῦτον καὶ τὸ φθαρτὸν σῶμα ἡ ἀθάνατος κινεῖ ψυχή, si vede che Planude dei tre verbi *regit et moderatur et movet* ne traduce due con ὁ διϊθύνων καὶ διεξάγων e sposta *moderatur* nella frase seguente con διοικεῖ, trascurando il chiasmo *fragile corpus ... animus sempiternus.*

Se è vero che l'intero passo ciceroniano ha un'analogia col *Didascalikos* di Albino (25, p. 177 H.: καὶ μὴν ἡγεμονεύει [*praepositus est*] ἡ ψυχὴ φύσει· τὸ δὲ τῇ φύσει ἡγεμονικὸν τὸ θείῳ ἔοικεν [*tam-quam*] ὥστε ψυχὴ τῷ θείῳ ἐοικυῖα [*ut-sic*] ἀνώλεθρος ἂν εἴη καὶ ἄφθαρτος[29], noto che se Planude ha tradotto il meccanico *praepositus est* con il meccanico

[27] *Verg. Aen. Buch VI*, p. 25, n. 3.
[28] Op. cit., p. 11, n. 1.
[29] Cf. HARDER, op. cit., p. 11.

προκάθηται, ha mostrato di intendere lo spirito platonico del passo traducendo *ille princeps deus* con ὁ ἡγεμὼν ἐκεῖνος θεός (il concetto ἡγεμονικόν è stoico, ma Platone ha indicato l'anima «guida» del corpo: *Tim.* 41 c). Che è traduzione particolarmente indicativa se si considera che in 13, 13: *nihil est enim illi principi deo* è tradotto — come richiede l'assolutezza del contesto — con οὐδὲν γάρ ἐστιν ὅσπερ ἂν ἐκείνῳ τῷ ἄρχοντι θεῷ e in 17, 17 si rinvengono entrambi i termini con precisa adesione al testo ciceroniano: (*sol*) *dux et princeps et moderator luminum reliquorum*, ἡγεμὼν καὶ ἄρχων καὶ οἰκονόμος τῶν ἄλλων φωτῶν.

Un caso di presumibile aderenza alla fonte greca è offerto dai luoghi in cui Cicerone mostra la concezione del kosmos come *templum*: in 15, 15: *cuius hoc templum est omne, quod conspicis*, Planude intende *templum* come predicativo anzi che come soggetto[30], trasferendo *hoc* da *templum* ad *omne*: οὗ νεώς ἐστι τόδε τὸ πᾶν ὃ βλέπεις. Qui credo che l'interprete avesse coscienza di essere stato piú preciso di Cicerone; infatti con rigorosa coerenza, in 17, 17 e in 22, 24, traduce il ciceroniano *templa* col singolare: *quae in templa veneris?* εἰς τίνα ποτὲ τὸν νεὼν ἐλήλυθας e *haec ipsa in templa penetravit*, εἰς τοῦτον εἰσέδυ τὸν νεών (il singolare è preferito, non a caso, anche in 26, 29: *corporibus elapsi*: ἐξελθοῦσαι τοῦ σώματος).

Le lezioni planudee nuove, che non si rivengono nella tradizione latina, sono le seguenti:

9, 9: *illius optumi atque invictissimi viri memoria*: ἡ τοῦ ἀρίστου ἐκείνου καὶ πρᾳοτάτου ἀνδρὸς μνήμη.
La lezione πρᾳοτάτου è concordemente attestata: solo nel *Marc. gr.* Z 508 su πρᾳοτάτου è scritto ἀηττήτου, che traduce *invictissimi*. Probabilmente

[30] Un caso inverso: 17, 17: *extumus* è tradotto come soggetto anziché come predicativo: *unus est caelestis, extumus*: εἷς ὁ ἐξωτάτω ἐστὶν ὁ οὐράνιος.

Planude lesse nel codice latino *mitissimi* invece di *invictissimi*.

10, 10: *me et de via fessum, et qui ad multam noctem vigilassem, artior quam solebat, somnus complexus est*:
ἔκ τε τῆς τροφῆς καὶ ὅτι δὴ πρὸς νύκτα πολλὴν διηγρύπνησα, βαθυτέρῳ τοῦ εἰωθότος ἐλήφθην ὕπνῳ. La lezione ἔκ τε τῆς τροφῆς è unanimente attestata: Planude confuse *via* con *victu*? O la lezione del suo esemplare latino era oscura ed egli divinò per es. *cibo*. È da notare anche che Planude non tradusse *fessum*.

12, 12: *sed eius temporis ancipitem video quasi fatorum viam*: ἀλλὰ τὴν ἐκείνου τοῦ χρόνου ὀξυτάτην ὁρῶ ὡσανεὶ μοιρῶν ὁδόν. ὀξυτάτην è lezione nuova: Blake pensando ad una lezione *peracute* congetturò ὀξύτατα. Come invece risulta da altri passi del *Somnium* Planude tradusse *concitatissimam* o *incitatissimam* o *excitatissimam* (cf. cap. 5). O lesse male o l'errore era nel suo esemplare latino.

19, 20: *haec caelestia semper spectato*: ταυτὶ τὰ οὐράνια διὰ παντὸς ἔλπιζε. Poiché in un altro luogo (cap. 7) Planude traduce correttamente *spectare* con ἀφορᾶν, è chiaro che è *spectato*, non *expectato* o *sperato* come suppose il Blake.

19, 20: *quam expetendam consequi gloriam potes*: Planude ha δυνήσῃ (*poteris*).

22, 24: *namque ut olim deficere sol hominibus extinguique visus est*: i codici oscillano tra *omnibus* e *hominibus*: tutti i manoscritti planudei hanno: πᾶσιν ἀνθρώποις.

Rimane ora da porre in evidenza il contributo dei codici greci planudei alla costituzione del testo critico latino.

Carl Wendel[31] scriveva che difficilmente la tradizione planudea può aver valore per la critica del testo e giustamente criticava il tentativo di Blake[32] il quale procedeva nelle sue proposte sulla base del solo ms. *Laur. Ashburnh.* 1641. Superato l'errore di metodo denunziato dal Wendel con la collazione della massima parte dei mss. a mia conoscenza, il testo greco si può legittimamente porre al servizio della costituzione del testo latino. E comunque un editore moderno del *Somnium* non può ormai prescindere dalla compatta tradizione greca. Nella sua comunicazione al Congresso di Varsavia, Johannes Irmscher osservava come nell'apparato dello Ziegler[33] compaia una sola volta il nome di Planude — ed a buon diritto — senza che né nella prefazione né nell'indice delle abbreviazioni fosse dedicata una sola parola alla tradizione planudea.

Noi non sappiamo l'esemplare latino tenuto presente da Planude: senza dubbio apparteneva al sec. XIII; ma non è possibile individuarlo, perché talune lezioni indicative spec. *deteriores* non trovano conferma in un solo manoscritto, ma ora in uno ora in un altro. In molti casi, Planude conferma l'eccellenza o la deteriorità di alcune lezioni, conformemente ai risultati dei critici del testo latino. Ma ci sono altri casi per cui s'impone un riesame del testo latino, cosí come è stato costituito.

Esaminiamo appunto questi casi, nella cui soluzione a noi pare che la tradizione planudea debba avere il suo peso.

1. Proprio all'inizio del *Somnium* (9, 9) si ripropone un problema di critica testuale: *Cum in Africam venissem Manio Manlio consuli ad quartam legionem tribunus* ...: la

[31] L. c., 2243.
[32] «Cl. Philology» 1934, cit., pp. 20-29.
[33] III ed. (Lipsiae, 1955).

congettura del Sigonius *consuli* ha soppiantato la concordemente attestata lezione *consule*: ora tutti i codici planudei hanno ὑπατεύοντος. Non è il caso di ripristinare la lezione ms.?

2. Subito dopo, 9, 9: *grates, inquit, tibi ago, summe Sol, vobisque reliqui caelites*: la lezione *reliqui* accettata dagli editori moderni è attestata da PUVM², *reliquis* da BEFGMRTWZ *Laur.* 76, 33; tutti i mss. greci, eccetto l'*Escorialensis* che ha la lezione cristianizzata ἀγγέλοις, hanno ἄλλοις: χάριτάς σοι, φησίν, ὕψιστε Ἥλιε οἶδα καὶ ὑμῖν τοῖς ἄλλοις θεοῖς. Si propone quindi la difesa di *reliquis*.

3. Ancora in 9, 9: *Scipionem cuius ego nomine ipso recreor*: la lezione *ipse*, comunemente evitata dagli editori moderni, ed attestata da *Laur.* 76, 33, *Vat. lat.* 5135, BC¹EFGMRUW, è confermata dalla tradizione planudea: Σκιπίωνα, οὗπερ αὐτὸς ἐγὼ τῷ ὀνόματι ἀναζωπυροῦμαι.

4. In 12, 12: *dictator rem publicam constituas oportebit*: *oportet* è lezione concorde; *oportebit* è nell'Aldina del 1555 ed è preferito dallo Ziegler. *Oportebit* è confermato da Planude che ha in tutti i mss. δεήσει: ἄρξαντα τὴν πολιτείαν καταστῆσαι δεήσει.

5. In 14, 14: *Quin tu aspicis ad te venientem Paulum patrem*? La lezione *aspicis* che è nel codice ρ correzione di seconda mano e preferita dagli editori moderni al posto di *aspicias* quasi concordemente attestata (*aspicies* Vρ) è confermata da Planude: Τί γὰρ μὴ βλέπεις ἐρχόμενον πρὸς σὲ Παῦλον τὸν πατέρα σαυτοῦ;

6. In un altro luogo del cap. 3 (16, 16) l'aggiunta di *a* del Gronovius e Madvig *citima* ⟨*a*⟩ *terris* è inutile: Planude traduce ἐγγυτάτω δὲ τῆς γῆς.

7. In 17, 17 abbiamo un altro caso in cui la lezione ms. è stata accantonata a favore di una congettura: gli editori moderni hanno, accettando la congettura del Boll, *ex quibus summum globum possidet illa, quam in terris Saturniam nominant*: i codici non hanno *summum*, ma *unum* e di

rincalzo Planude μίαν: ὧν μίαν (*sc.* σφαῖραν) ἐκεῖνος ὁ ἀστὴρ κέκτηται ὃν ἐπὶ γῆς Κρόνον προσαγορεύουσιν.

8. All'inizio del cap. 5 (18,18) permane la difficoltà del testo: in un primo momento lo Ziegler accolse la lezione di Planude, poi si pentí e la respinse.

Il luogo tormentato è cosí ora dato dal Castiglioni: *Quid? hic, inquam, quis est qui complet aures meas tantus et tam dulcis sonus?* Dallo Ziegler: *quis hic, inquam, [quis] est qui etc.* Planude offre una lezione soddisfacente: τί τοῦτ', ἔφην τίς ὁ πληρῶν μοι τὰς ἀκοὰς οὕτως ἡδὺς καὶ τοσοῦτος ἦχος;

9. Anche il passo che subito segue (18, 18) può trovare giovamento dalla tradizione planudea: *Hic est, inquit, ille qui intervallis disiunctus imparibus, sed tamen pro rata parte ratione distinctis, impulsu et motu ipsorum orbium efficitur.*

La lezione *disiunctus* preferita dai moderni è attestata a mala pena da un codice (A^2) oltre che da Macrobio e Favonio Eulogio: *coniunctus* è quasi concordemente attestato ed è sostenuto dal συνημμένος di Planude il quale conferma anche la lezione *pro rata partium ratione* di parecchi *recentiores* oltre che di EFL^2 ρ Y: οὗτος ἐκεῖνος, εἶπεν, ὃς διαστήμασι περιττοῖς συνημμένος, ὅμως μέντοι τῷ συμφώνῳ τῶν μερῶν ἀναλογίᾳ διωρισμένοις, ὑπὸ τῆς ὠθήσεως καὶ κινήσεως τῶνδε τῶν σφαιρῶν γίγνεται.

La lezione *coniunctus* è, anche senza l'appoggio di Planude, a mio parere preferibile: essa segna l'antitesi col seguente *distinctis*.

10. In 20, 22 il testo è cosí stabilito: *Quis in reliquis orientis aut obeuntis solis ultimis aut aquilonis austrive partibus tuum nomen audiet?* Ma la lezione *vel quis* attestata da HLMWY *Laur.* 77, 7 *Vat. lat.* 4200 e da altri *recentiores*, e confermata da Planude, meriterebbe qualche considerazione: ἢ ἐν τοῖς ἐπιλοίποις τίς τῆς ἀνατολῆς ἢ ἐν τοῖς τοῦ ἡλίου δυομένου ἐσχάτοις ἢ τοῦ βορρᾶ ἢ τοῦ νότου τοῖς μέρεσι τὸ σὸν ἂν ἀκούσειεν ὄνομα;

11. In 22, 24 abbiamo una prestigiosa conferma del

criterio della *lectio difficilior*. Il passo cosí si legge nelle edizioni di Castiglioni e Ziegler: *Homines enim populariter annum tantum modo solis, id est unius astri, reditu metiuntur; re ipsa autem, cum ad idem, unde semel profecta sunt, cuncta astra redierint* etc.

La lezione *reditum*, relegata nell'apparato dagli editori, attestata dai codd. AEFLMRTUVWYZ ρ e da molti altri e confermata da ἀποκατάστασιν di Planude, è di gran lunga *potior*, perché *difficilior*. Né la lezione *re ipsa autem cum* di Macrobio e di un codice Ambrosiano (G. 70 sup.) merita di essere accolta nel testo a preferenza della lezione meno razionale, ma certo piú classica *cum autem* attestata da tutta la tradizione e una prima volta accolta anche dallo stesso Castiglioni. Naturalmente anche in questo caso controverso la conferma di Planude ha il suo significato positivo: οἱ γὰρ ἄνθρωποι τῇ συμπαθείᾳ ἐνιαυτὸν μόνην τὴν τοῦ ἡλίου, τοῦτο δ'ἐστὶν ἑνὸς ἀστέρος, ἀποκατάστασιν συμμετροῦσιν. 'Αλλ'ἡνίκα ἂν πρὸς τὸ αὐτὸ, ὅθεν καθάπαξ ἐκινήθησαν, πάντες ἐπανέλθωσιν οἱ ἀστέρες κ.τ.λ.

12. V'è ancora un altro caso in 22, 24. Gli editori moderni hanno: *cuius quidem anni nondum vicesimam partem scito esse conversam*. La lezione *huius*, quasi concordemente attestata, è stata posposta a *cuius* di A e E; Planude conferma *huius*: τούτου γε μὴν τοῦ ἐνιαυτοῦ μήπω τὸ εἰκοστὸν μέρος διεξεληλυθὸς ἴσθι περὶ ὅ φημι.

Viceversa, riconosciamo che in altri casi l'avallo di Planude non ha nessuna importanza, in quanto le lezioni che egli attesta sono manifestamente *deteriores*.

I luoghi sono i seguenti:

12, 12: *pax sit rebus* (YZ): ἀλλ' εἰρήνη ἤτω τοῖς πράγμασιν. La lezione accolta dagli editori, *et parumper audite cetera*, è stata emendata dal Ronconi[34].

[34] «La Parola del Passato» 1958, p. 143 s.

14, 14: *Arbitramur* (FG *Laur.* 77, 8ς): οἰόμεθα (*lectio potior: arbitraremur*); *nisi enim deus is* (HLMPRWZ *Laur.* 77, 6): εἰ μὴ γὰρ ὁ θεός (*lectio potior: nisi enim cum deus*).

18, 19: *completae* (HWY): πληρωθέντα (*lectio potior: oppletae*).

21, 23: *Qui ante te nati sunt* (Pρ): τῶν σοῦ προγενεστέρων (*lectio potior: qui ante nati sunt*).

26, 29: *Extrahet* (RY *Laur.* 77, 6; *Vat. lat.* 4200): ἐξέλκοι (*lectio potior: abstrahet*).

Concludendo, si può affermare che la tradizione planudea ha e deve avere il suo posto di rilievo nella storia della tradizione del *Somnium*.

Oltre a questo significato che è, come abbiamo mostrato, incontestabile v'è un altro di carattere piú generale, che emerge dalla storia della cultura nel sec. XIII e largisce alla traduzione planudea di Cicerone-Macrobio il valore d'un prezioso documento d'un grande momento storico: l'Oriente discopre l'Occidente un secolo prima che l'Occidente ritrovi nei testi greci i motivi e gli impulsi della civiltà umanistica.

Quest'uomo universalmente stimato a corte e a scuola, indicato nei mss. come σοφώτατος e λογιώτατος[35], ἀνὴρ ἐλλόγιμος καὶ συνετός[36], ἠγάθεος μουσῶν φίλος, ἰσόθεος φώς, ἀοιδοπόλων μουσοπόλων τ' ἀκρότης, σοφίης πάσης στήλη, σοφίης οἶκος[37], incredibile fenomeno di cultura, ὁ προστάτης τοῦ λόγου, ὃν ὁ χρόνος εἰς τὴν καθ' ἡμᾶς ἡλικίαν μικροῦ δεῖν

[35] Cf. E. PICCOLOMINI, *Estratti inediti*, «Annali Università Toscane» 1879, *praef.*

[36] GEORG. PACHYMERES, *De Andronico Palaeologo*, III 21, ed. Bonn., II, p. 243.

[37] Gregorio nell'epitafio, vv. 1, 11, 16, 19, 22 ed. TREU, p. 190 s.

ἄπιστον ἱστορίαν τοῖς μὴ εἰς ὄψιν ἐλθοῦσιν ἔφηνεν[38], venne ad assumere il ruolo di mediatore fra le due culture, il ruolo di precursore dell'Umanesimo occidentale.

E come acutamente osservò il Krumbacher[39] — e osservazioni di tal genere mostrano il profondo senso della storia del primo bizantinista europeo, un po' superficialmente accusato di arida erudizione in un certo momento della cultura italiana, proprio quando finalmente la civiltà bizantina cominciava ad essere studiata anche da noi — come dunque osservò il Krumbacher, fu la conoscenza della lingua e letteratura latina che consentí a Planude — molto piú che a un Moschopulos o a un Triclinio — di rappresentare il legame con la nuova rinascente cultura dell'Occidente.

Piú recentemente, Carl Wendel[40] ha ribadito che alle traduzioni latine di Planude deve essere riconosciuto il merito d'aver preparato il movimento promosso dagli «apostoli della grecità» che nel XV sec. annunziarono all'Occidente la nuova dottrina.

Da questo punto di vista, l'edizione critica delle opere planudee non è soltanto opera di pura tecnica filologica, ma opera di storia della cultura, perché ambisce anche — e soprattutto — a contribuire a porre le basi di una feconda ricerca sul tema che, seguendo le orme di Pierre Courcelle, storico della riviviscenza letteraria greca in Occidente nei secoli V e VI, vorremmo definire — relativamente ai secoli XIII e XIV — *Les lettres latines en Orient.*

[*Atti del I Congresso Internazionale di Studi Ciceroniani*, II (Roma, 1962), pp. 207-226]

[38] Zarides a Lakapenos: *Georgii Lacapeni et Andronici Zaridae epistulae*, ed. S. LINDSTAM, 1924, p. 90.

[39] *Geschichte*², p. 543.

[40] L. c., 2252.

IL TEMA DELL'INSTABILITÀ DELLA VITA NEL PRIMO CARME DI EUGENIO DI PALERMO

1. Un ruolo eminente nella raccolta di poesie di Eugenio di Palermo, pubblicate per la prima volta dallo Sternbach nel 1902[1] dal cod. Laur. V 10 e bisognose oltre che degli emendamenti già proposti da Horna[2] e dal Sola[3] di una generale revisione e interpretazione[4], occupa il primo carme che, come apprendiamo dal lemma, fu composto in prigione (ὅταν ὑπῆρχεν εἰς τὴν φυλακήν): può avere dunque per titolo «Canto della prigione» e dal *Leitmotiv* che lo pervade «Canto dell'instabilità della vita»[5].

Trascuriamo qui come non necessaria al nostro fine la determinazione[6] del motivo che condusse in carcere il poeta

[1] «Byz. Zeitschr.» XI, p. 406 ss.

[2] «Byz. Zeitschr.» XIV (1905), p. 468 ss.; XVI (1907) p. 454 ss.

[3] «Byz. Zeitschr.» XVII (1908), p. 430 s.

[4] È quella da me tentata nell'edizione EUGENII PANORMITANI *Versus Iambici* che viene ora pubblicata come volume X della serie «Testi e Monumenti» dell'Istituto Siciliano di Studi Bizantini e Neoellenici di Palermo, diretta da Bruno Lavagnini.

[5] L'analogia segnalata dal KRUMBACHER, *GBL*², p. 769, con le poesie dal carcere di Glykas e Sachlikis è puramente esteriore. Piú consistente appare l'analogia col carme 16 di Teodoro Metochites (cf. R. GUILLAND, *Études Byzantines*, Paris, 1959, p. 202 s.).

[6] Essa è stata compiuta da E. JAMISON, *Admiral Eugenius of Sicily* (London, 1957), p. 126 ss., 140 ss. (cf. anche p. 229 ss., 236 ss.), che vede nel carme un documento (p. 140 «the first-hand evidence») della crisi della monarchia siciliana negli anni 1194-1195. Eugenio — che dal 1174 era stato *magister duane baronum (et duane de secretis)* e dal 1190 *regius amiratus* — all'avvento dell'imperatore Enrico VI al regno di Sicilia, dopo

Eugenio, il quale cade dal piedistallo di grosso dignitario della corte del re normanno Guglielmo II (1168-1189) e poi di re Tancredi (1190-94) nella sventura e nel desiderio di

l'effimera reggenza della regina Sibilla (e di Guglielmo III), il 29 dicembre 1194 fu accusato di tradimento — insieme ad altri veri o presunti congiurati — e condannato alla prigione, prima in Apulia, poi in Germania nella fortezza di Trifels, donde fu liberato nel 1196. Il suo destino fu comune anche alla regina. In particolare, secondo la Jamison, al fato della famiglia reale siciliana alluderebbero i vv. 29-41 sulla Fortuna, cosí come i versi di Goffredo di Viterbo:

> Cesar erat omnia, cuncta disponebat,
> celum, terra, mare pluto jam timebat;
> Fortuna volubilis gradum suum vertebat;
> humiliata, sublimat, quos tota ferebat.

(GOTIFREDI VITERBIENSIS, *Gesta Heinrici VI, M.G.H.* SS. xxii, p. 337); i vv. 47-51

> τίκτεις γύναι σύ, καρτερεῖς τὰς ὠδίνας,
> ἴσως δὲ μεῖζων ἄλγος ἐκθλίψειέ σε
> καί σου μάχαιρα καρδίαν διασπάσει,
> ὡς μακαρίζειν τῶν τέκνων στερουμένην
> στείρας, ἀκάρπους μάλα τῆς ἀτεχνίας

alluderebbero alla regina Sibilla, separata durante la prigionia dal giovane figlio Guglielmo e che già uno o due anni prima aveva perduto il primogenito Ruggiero; i vv. 136-142 dedicati alla condanna e maledizione della calunnia

> ὄναιο τῆς σῆς δυσμενοῦς μοχθηρίας,
> ἣ κατόπιν τίθησι τὴν θείαν ὄπιν,
> σκηνὴν δραματουργοῦσα καθυποκρίνειν
> λήρους τε συρράπτουσα καὶ κενοὺς λόγους·
> τὰ νῶτα τηρεῖς καὶ τὸ ἰὸν ἐκπτύεις
> καὶ λανθάνεις κιρνῶσα κιρκαῖον πόμα
> ἐν γαργαλισμῷ πιθανῶν σοφισμάτων

alluderebbero alla «farsa» del processo dinanzi alla corte di Palermo che portò alla condanna della famiglia reale e dei suoi amici, tra i quali il poeta. Tali allusioni additate dal fervore della Jamison non hanno alcun fondamento, come dimostrano il presente articolo e le annotazioni critiche della mia edizione. Della identificazione di Eugenio con lo storico occidentale Ugo Falcando, proposta dalla Jamison, non è qui il caso di discutere.

solitudine e della vita ascetica. È invece di grande interesse la determinazione della situazione culturale che il poeta rispecchia nei suoi versi: è interessante cioè attraverso un'analisi strutturale del lungo carme, che è insieme didascalico e elegiaco, e che si estende per 207 dodecasillabi bizantini, l'individuazione dello svolgimento del tema fondamentale sulla labilità della sorte e sull'effimera natura della vita umana.

Intanto, che non si tratti di una mera esercitazione scolastica e di un mero componimento retorico nel rigido rispetto dello schema metrico e degli artifici tecnici, ammonisce l'occasione di una vicenda biografica, particolarmente incisiva sul corso della vita del poeta. Vale a dire che il fondo autobiografico del carme può garantire la genuinità del sentimento, l'autenticità dell'accento poetico, la sincerità della sofferenza umana, la συμπάθεια. E tuttavia sul fondo dell'ispirazione si delinea una civiltà letteraria, che, nel fornire i suoi motivi e i suoi *topoi*, interferisce nell'espressione e nel canto del proprio dolore e trasforma una situazione sentimentale in situazione culturale. Cioè l'occasione non dà luogo all'espressione immediata e sorgiva d'un mondo di immagini e di lirici fantasmi, bensí alla tessitura complessa d'una composizione, in cui la *Weltanschauung* del poeta a stento sopravvive al peso della tradizione retorica, culturale o anche filosofica. Nostro compito è di puntualizzare l'incontro tra sentimento e cultura nel nostro poeta e in particolare non tanto individuare una vicenda biografica quanto rinvenire i tramiti di una cultura forse già fossilizzata e depauperata del suo primitivo vigore, ma in ogni modo forza e caratteristica importante di tutta la poesia medievale, intendo di tutto il Medioevo in Oriente e in Occidente.

Che la Musa di Eugenio abbia vissuto in Sicilia è un fatto importante per la storia della letteratura del Medio Evo italiano, ma Eugenio ovviamente si colloca nella storia della

Letteratura bizantina[7], immerso com'è in quel clima culturale pagano e cristiano, profano e sacro, che è pressoché costante in tutto il millenario svolgimento di quella poesia.

Si può dunque assumere un carme di Eugenio, cosí dovizioso di motivi come quello scritto dal carcere, come un campione di assaggio della poesia bizantina della seconda metà del sec. XII. Può darsi che dall'analisi della sua struttura scaturisca qualche conclusione di carattere storiografico e metodologico di qualche rilievo. Una prima constatazione bisogna pur sùbito fare: un'edizione pura e semplice d'un testo bizantino è insufficiente: necessaria è l'interpretazione intelligente e precisa del testo, che è il fondamento stesso della critica testuale: prima lo spirito e poi la lettera, e non viceversa. Proprio al nostro poeta capitò un'*editio princeps* piú volte difettosa anche dal mero punto di vista paleografico e tecnico: una lezione erroneamente trascritta dal codice o fedelmente trascritta dal codice priva di senso mostrano ugualmente che l'editore è venuto meno, sovente, in quel che è il suo compito precipuo e preliminare, cioè di essere anche interprete del testo che pubblica.

2. Il primo carme di Eugenio di Palermo si articola nei seguenti motivi: 1) considerazione o gnome sul corso della vita infelice e sull'ansiosa aspirazione dell'uomo ai piaceri del mondo; 2) la rappresentazione delle Moire che presiedono inesorabili al corso del destino dell'uomo; 3) l'alterna vicenda dell'umana sorte, della felicità e infelicità dell'uomo rappresentata nel simbolo della ruota della fortuna; 4) l'indissociabilità dei concetti di vita e dolore, come continuazione del motivo dell'alternanza di felicità e infelicità con una serie di esempi tratti dalla vita familiare e sociale; 5) inevitabilità della morte che accomuna ricchi e poveri,

[7] Cf. F. DOELGER, *Die byzantinische Dichtung in der Reinsprache* (Berlin, 1948), p. 26, 28.

felici e infelici e spietatezza della morte acerba e immatura; 6) canto dell'ideale ascetico: la vera sapienza e la vera regalità degli asceti cristiani soldati imbattibili contro gli spiriti maligni contrapposta ai re di Frigia e di Persia che pagarono il fio delle loro intemperanze e delle loro false ambizioni. A questi pensieri edificanti si salda la parte piú propriamente autobiografica del carme: il poeta, una volta scampato alle insidie della vita aulica, vuol volare sulle ali di colomba, lontano dalla terra, lasciando agli altri di bere il calice dell'amarezza. Tale desiderio è espresso in una serie di addii al mondo, alla ricchezza, alle glorie, al vituperio, alla calunnia, all'ingordigia, alla vanità, alla golosità, allo sfarzo delle vesti, ai canti e alla musica, al sonno, alle dignità pubbliche e infine alla tempesta delle cose di quaggiú, e in una serie di invocazioni alla tranquillità, alla semplicità dei cibi e delle vesti, alla ricchezza «povera», ad un giaciglio per terra, alla compagnia dolce dei libri preferiti. La serie degli addii e delle invocazioni è conclusa da una preghiera alla Trinità, provvida salvatrice, guida, perfezione, sostegno, morte dei desideri, coraggio, fortezza, riparo sicuro e caldo dai mali del mondo.

La complessità della struttura è di per sé evidente: prima di alludere alla propria sventura e di scoprire in essa l'ansia del riscatto delle ambizioni mondane deluse e di rifugiarsi nell'aspirazione ad una vita tranquilla ed ascetica nel grembo della Trinità, il poeta inserisce tacitamente la sua nella vicenda della vita universale. È un artificio della letteratura consolatoria, è la ripresa di uno schema volgarizzato in Occidente da Boezio. La sventura individuale si dimensiona nella contemplazione dell'universo, quasi si purifica nel flusso delle cose e delle vicissitudini e diminuendo la sua intensità apre la via a Dio. È anche un modo pudico e castigato di parlare di se stesso e una subordinazione dell'io alle leggi che regolano la vita umana.

Sulla vena religiosa, cristiana, che percorre l'intero carme

non si possono sollevare dubbi, ma è necessario precisare la sostanza di tale poesia cristiana. L'addio alle vanità mondane è cristiano, ma obbedisce a norme retoriche, ma trasferisce in una sorta di litania espedienti stilistici; l'invocazione alla Trinità racchiude nella tecnica immobile del dodecasillabo la poesia divina dei *Salmi*. È chiaro che l'accento religioso è rinnovato nella sua intimità dalla sciagura che ha colpito il poeta: e tuttavia il poeta è giunto al desiderio della solitudine ascetica e alla patetica invocazione alla Trinità attraverso un itinerario di pensieri e di immagini e di simboli, originariamente non cristiani, che si dimostra ormai consueto e familiare agli uomini cristiani, del tutto inserito e armonizzato nella visione cristiana della vita.

Tale immissione di elementi di cultura pagana, che vediamo pacificamente realizzata, è il risultato naturale di una coesistenza e di un contrasto durato molti secoli. Cosí le Moire divengono ministre della Provvidenza cristiana, come erano state ministre del Fato; e la ruota della Fortuna adorna le cattedrali cristiane o largisce miniature ai codici. L'antico dissidio è composto: antichi pensieri o antiche immagini ritornano nella vita della letteratura e dello spirito; le lettere pagane non ispirano diffidenza, non turbano la coscienza, non sono di ostacolo al desiderio e all'amore di Dio. I cristiani hanno catturato la grande preda, l'hanno dispogliata della sua superba bellezza, l'hanno domata nel cuore della sua fantasia, estraendo dalle sue viscere ciò che poteva sopravvivere alla conquista: non questo o quel poeta, non questo o quel filosofo, ma sopravvive un patrimonio standardizzato di norme, che furono a volta a volta immagini o intuizioni di sorgiva bellezza e d'incomparabile fascino. Sopravvivenza di motivi, ma anche banalizzazione e appiattimento di essi: non che i classici non fossero piú letti, anzi furono i bizantini a custodirli, a trascriverli, a chiosarli, in una parola a salvarli, e quindi a leggerli, ma la loro voce aveva perduto il tono

immediato di comunicazione e di commozione. Una tradizione dossografica o sommaria trasmetteva gli echi ormai sommessi di un prodigioso travaglio creativo; con lo scorrere dei secoli l'antica tradizione poetica e culturale diventa sempre meno eversiva o meno pericolosa: si acquisisce l'utile e si respinge o si ignora il dannoso, con un canone di economia morale e non di estetica. Un'economia morale destinata a sostenere e ad assicurare l'edificio cristiano, a munire la via di Dio. Ma sopravvivenza di motivi vuol dire anche persistenza, continuità: nei primi secoli cristiani la cultura classica è ancora sulla breccia, genuina continuatrice e innovatrice delle antiche forme, degli antichi contenuti e i Padri della Chiesa le resistono, la combattono fiduciosi nel sopravvento e nella vittoria; quando le ultime voci pagane si spengono, si attua sempre piú intensamente il livellamento di quella cultura, conforme se non uniforme alla visione cristiana. Cosí il cristiano che leggeva in Eugenio di Palermo o in Eustazio di Tessalonica suo contemporaneo «il tempo scorre» non pensava minimamente ad Eraclito; chi leggeva in Eugenio le fatiche e i pericoli che l'uomo affronta per essere piú felice e piú potente non pensava a Sofocle, al canto della terribilità e dell'audacia umana nell'*Antigone*, cosí come ai *Persiani* di Eschilo non pensava ormai piú quando leggeva di uomini che osano accingersi ad opere assurde, a gettar ponti sul mare e a squarciare colline. Si era compiuta cosí una salda contaminazione tra i motivi letterari pagani e l'*habitus* dell'uomo del Medio Evo: tra i residui d'un mondo, i margini d'una civiltà e la temperie spirituale cristiana e l'ansia di Dio. Anche al poeta non importava tanto evocare l'immagine dell'audacia di Serse quanto l'edificazione spirituale che derivava da quella sublime audacia voluta dal demone: cosí l'immagine diveniva esempio, e l'esempio pascolo e nutrimento dell'anima. La purezza e la bellezza delle antiche immagini di poesia venivano gradualmente contaminate dall'ansia edificante e dal desiderio di

ciò che era giovevole alla salvezza dell'anima: a ciò si aggiunga una sorta di stanchezza della lingua comune letteraria coltivata sui classici, che nei suoi conati di accrescimento e di arricchimento denunziava i suoi limiti e preannunziava il disfacimento. La lingua letteraria pagana attingeva nuova linfa dai Settanta: ma anche in questo caso la contaminazione era un compromesso, non sempre felice, che sconvolgendo la sintassi normativa imbarbariva la struttura stilistica, anche senza mescolanze della lingua parlata, che nel nostro poeta sono del tutto assenti.

Cerchiamo ora di penetrare nell'officina poetica di Eugenio e di individuare le fonti della sua tematica: la ricostruzione dell'itinerario di un motivo attraverso i secoli è notoriamente difficile. Noi speriamo di conseguire un'approssimazione alla certezza, se non la certezza, di scoprire le fonti di alcuni motivi contaminati e compositi, cosí doviziosi di storia.

3. Nei versi 16-24 abbiamo questa rappresentazione delle Moire:

> Ἐγὼ δὲ ταῦτα καὶ πρὸς εἰδότας φράσω,
> οὐκ ὢν ἀδαὴς τῶν πολυπλόκων μίτων
> οὓς τρεῖς ῥυσαὶ χωλαί τε καὶ λοξαὶ κόραι,
> πρὸς εἰκόνισμα μυθικὸν πεπλασμέναι,
> κράτος λαχοῦσαι καὶ πρὸ τοῦ Κρόνου μέγα,
> ἄτρακτον ἀκάματον ἐξηρτημέναι,
> κλώθουσιν ἀεὶ δακτύλοις ἀνενδότοις
> — ἡ μοῖρα παντὶ πέμπεται πεπρωμένη,
> τμηθεῖσα δῆθεν ἐξ ἀφανῶν ὀργάνων —,
> τοιοῖσδε τοῖς νήμασι καθάπερ λίνοις
> θνητῶν σαγηνεύουσι δύστηνον γένος
> καὶ τὸν μὲν ἄλλως δρῶσι τῶν κρατουμένων
> ἄλλως δὲ πάλιν ἄλλον ἀγράφῳ δίκῃ.

«Ciò io voglio mostrare anche a chi lo sa, dacché non ignoro gli attorcigliati fili che le tre vergini grinzose, zoppe e oblique, raffigurate nell'immagine mitica, le quali già prima di Crono ebbero in sorte un grande potere, attaccate al fuso infaticabile svolgono sempre con dita inflessibili, e a ognuno è mandata la parte a lui destinata, tagliata naturalmente da invisibili strumenti. Con tali stami quasi fili di rete avviluppano l'infelice stirpe dei mortali, e rendono a ciascuno dei catturati ciò che è dovuto, a chi in un modo, a chi in un altro, le norme di giustizia non scritte».

Le Moire o Κῆρες erano già nella poesia omerica; Esiodo le cantò figlie della Notte, punitrici inesorabili[8] delle colpe commesse contro dèi e uomini, dispensatrici agli uomini del bene e del male[9]. Ma né in Omero né in altri poeti dell'età classica abbiamo i particolari che qui rinveniamo eccetto la loro antichità[10]. Il particolare di «vergini canute» è in Licofrone: «e queste cose già da un pezzo preparano le canute vergini avvolgendo lo stame nel triplice fuso di ferro»[11]. Anche a Licofrone[12] risale il particolare di «zoppe»: «con un triplice stame le zoppe figlie della vecchia Teti filano il destino». La cosa singolare è che particolari insieme congiunti di «zoppe, grinzose e dallo sguardo obliquo» ricorrono sí in un verso di Omero, ma non riferiti alle Moirai, bensí alle Λιταί, alle Preghiere figlie del grande Zeus[13]:

καὶ γάρ τε Λιταί εἰσι Διὸς κοῦραι μεγάλοιο
χωλαί τε ῥυσαί τε παραβλῶπές τ' ὀφθαλμώ.

[8] Hes., *Theog.* 217 ss.
[9] Hes., *Theog.* 905 s.
[10] Cf. p. es. Aeschyl., *Eum.* 69 γραῖαι παλαιαὶ παῖδες, 172 παλαιγενεῖς Μοίρας, 334 s., 961 ss.
[11] Cf. Lycophr., *Alex.* 584 s. καὶ ταῦτα μὲν μίτοισι χαλκέων πάλαι | στρόμβων ἐπιρροιζοῦσι γηραιαὶ κόραι.
[12] *Alex.* 144 s. γυιαὶ γὰρ ... ἄμναμοι τριπλαῖς | πήναις κατεκλώσαντο δηναιᾶς Ἁλός.
[13] *Il.* IX 502 s.

L'allegoria delle Λιταί è quindi trasferita alle Moire: è insieme una trasposizione e una contaminazione tipica del Medio Evo. Anche l'altro particolare della rete in cui le Moire avviluppano i mortali non era originariamente ad esse riferito: è la metafora attinta all'agguato teso dai cacciatori e che Eschilo p.es. attribuisce ad Ate[14]: «mostrandosi benevola Ate adesca l'uomo nelle sue reti, donde non è possibile che egli scappi via e fugga: la Moira che procede da Dio domina da tempo antico».

La rappresentazione delle Moire è quindi ampiamente contaminata con quella delle Λιταί e di Ἄτη; originari sono i particolari della loro antichità e dei loro invisibili strumenti: gli stami attorcigliati[15] e il fuso instancabile[16].

Tramite di tale consueta rappresentazione poté essere Luciano che specialmente nello *Zeus confutato* parla del filo delle Moire contro cui nulla è possibile (οὐδὲν ὑπὲρ τὸν λίνον), e del fuso di Cloto che tiene sospeso anche Zeus «come i pescatori tengono alla canna i pesciolini»[17], della loro onnipotenza[18] in quanto anche gli dèi sono servitori e ministri delle Moire[19].

Risultato dell'attività delle Moire è la μοῖρα πεπρωμένη di ogni uomo, inevitabile (cf. *A.P.* XIV 80 τὴν πεπρωμένην μοίρην ἀδύνατά ἐστιν ἀποφυγέειν καὶ θεῷ, da Herod. I 91); l'antico concetto della «parte destinata», del «destino» specialmente stoico, e successivamente rielaborato dai neo-

[14] *Pers.* 97 ss. φιλόφρων γὰρ παρασαίνει | βροτὸν εἰς ἄρκυας Ἄτα, | τόθεν οὐκ ἔστιν ὑπὲρ θνα|τὸν ἀλύξαντα φυγεῖν. | θεόθεν γὰρ κατὰ Μοῖρ'ἐκράτησεν | τὸ παλαιόν.

[15] V. 17 τῶν πολυκπλόκων μίτων che richiama Cristodoro di Copto *A.P.* II 109 (μίτον πολύπλοκον).

[16] V. 21 ἄτρακτον ἀκάματον.

[17] Luc., *Iuppiter conf.* 4 ἐκ τοῦ ἀτράκτου καθάπερ οἱ ἁλιεῖς ἐκ τοῦ καλάμου ὀψάρια.

[18] *Ibid.* 5 πάντων αἱ Μοῖραι κρατοῦσι, 10 τὰς Μοίρας εἶναι τὰς ἅπαντα ἐπιτελούσας.

[19] *Ibid.* ὑπηρέται καὶ διάκονοί τινες τῶν Μοιρῶν. Diciamo in parentesi che anche il fondo linguistico sembra risalire a Luciano.

platonici, è quindi divenuto patrimonio cristiano. Il ruolo della Provvidenza cristiana è rappresentato dal Fato, di cui le Moire sono le ministre e le esecutrici, e la giustizia inesorabile che essa esercita non trova riscontro nelle leggi scritte degli uomini, è codificata. Alla contaminazione allegorica è congiunta perciò una contaminazione filosofica, concettuale: il Fato dei filosofi antichi, ripreso dai pensatori bizantini, è sussunto nella visione cristiana del mondo, in cui la menzione del mito pagano e di Crono dio pagano non suscita scandalo.

Tale persistenza di motivi pagani non sembra incrinare i fondamenti della fede cristiana, mostra nella sua stessa contaminazione l'esigenza di ornare e di rappresentare visivamente il destino dell'uomo: piú che un contenuto, il poeta bizantino chiede alla sua formazione pagana, al suo gusto educato sui classici il colore della rappresentazione, gli espedienti tecnici che dalla poesia sono passati alla retorica, insomma il modulo espressivo che costituí sempre una mèta difficile per i bizantini: i cristiani avvertivano la necessità della forma d'arte per immettervi il contenuto cristiano. Ma accadeva che, trasferendo qualcosa dell'antica forma espressiva, i bizantini inevitabilmente vi trascinassero qualche cosa del contenuto: era uno scotto necessario, volentieri dovuto, anche se il contenuto, cosí contaminato, era dissimulato.

4. Nei vv. 29-34 il motivo dell'instabilità della vita rinviene il suo simbolo nella ruota della Fortuna che ci viene rappresentata con particolare compiacenza descrittiva:

Τούτους γὰρ ἔστιν ἱστορεῖν ὡς ἐν τύπῳ
ἐπὶ τροχοῦ κύκλωθεν ἐ̣γκαθημένους
συχνῶς κινεῖσθαι καὶ κινεῖν εἰωθότος,
καὶ τοὺς μὲν ὕψου φαιδρὸν εὔχαρι βλέπειν

καὶ μειδιᾶν σκιρτῶντας ἐξ εὐθυμίας,
τοὺς δὲ σκυθρωποὺς ἀθλίως κατηγμένους
εἰς συμφορῶν βάραθρον ὑψόθεν κάτω.
Μικρὸν δ' ἐπισχών, θᾶττον, ὡς εἰπεῖν, λόγου,
στροφὴν κατίδῃς ἀθρόαν καὶ θαυμάσεις,
τοὺς μὲν ταπεινούς, χαμόθεν μετηρμένους,
ἀνατρέχοντας πρὸς τὸν ὕψιστον τόπον,
τοὺς δ'ὄντας αὐτοῦ πρὸς βάσιν τὴν ἐσχάτην
τῆς εὐπαθείας (σχέτλιοι!) μηδαμόθεν
ἢ τυχὸν ἄκρῳ δακτύλῳ γεγευμένους.
εὐφραίνεταί τις, πένθος ὑποίσει πάλιν.

«È infatti possibile rappresentare i mortali come in una immagine seduti tutti in giro su una ruota che è solita intensamente muoversi e muovere; e gli uni che sono in alto guardano con volto sereno e leggiadro e sorridono balzanti di gioia, e gli altri hanno il volto torvo, miseramente tratti giú dall'alto in basso nel baratro delle sventure. E in breve tempo, prima che tu possa, per cosí dire, pronunziar parola osserverai stupito un completo rivolgimento: quelli che sono in basso, levàti via da terra corrono su verso il luogo piú alto, e quelli che sono quivi (corrono giú) verso il luogo piú basso dopo avere con la punta del dito gustato il godimento (infelici!) in nessun modo che casualmente: hanno appena il tempo di godere, il tormento di nuovo li porterà giú».

La compiacenza descrittiva[20], che non si risolve in com-

[20] Si può confrontare la descrizione dell'«albero della Fortuna» quale appare in una redazione del famoso componimento del c.d. Spaneas, nella medesima epoca di Eugenio, edita da V. LUNDSTROEM (*Anonymi Carmen Paraeneticum* in *Anecdota Byzantina*, fasc. I, Upsalae, 1902, v. 157 ss):

ὅσοι γοῦν ἀναβαίνουσιν εἰς τὸ τῆς τύχης δένδρον,
ἀλλήλους ὑπερβάλλουσιν τῷ τάχει καὶ τῷ πόθῳ,
οὐδεὶς δ' ἐκεῖθεν κάτεισιν εἰς γῆν ἐν προαιρέσει·
πίπτουσι πάντες ἄκοντες ἀπὸ τοῦ ὕψους κάτω.

piutezza artistica né in scioltezza narrativa, mostra il fascino che il simbolo della ruota esercita non tanto sulla fantasia del poeta quanto sulla sua ragione: l'avventura umana, raffigurata nel giro incessante di una ruota, súbito dopo la rappresentazione dell'inflessibile destino che grava su ogni mortale, non un gioco rappresenta, bensí l'incostanza, la labilità, il perenne moto dell'umana sorte. È evidente che il simbolo è cristianizzato; non troviamo nel testo né τροχὸς τοῦ βίου come nel contemporaneo Eustazio[21] nel quale ricorre anche, se il testo non è corrotto, ὁ τῆς δίκης τροχός «la ruota della giustizia» che gira agilmente scorrendo[22], né τροχός τῆς τύχης, ma semplicemente τροχός.

Vorremmo qui indagare come si è costituito un tale simbolo e per quale via esso può essere giunto ad Eugenio. Se non tutte, almeno alcune tappe della formazione di una tale allegoria è forse possibile tentare di ricostruire.

Secondo il Norwood[23] fu Pindaro che in modo «quasi accidentale inventò l'idea della Ruota della Fortuna che in ultimo divenne cosí popolare e elaborata»[24]. In tre luoghi della seconda Olimpica (v. 23 s. il Fato manda buona fortuna che «ondeggia sospesa in alto»[25], v. 25 s. il dolore «cade pesantemente» da beni maggiori[26], v. 39 ss. il Fato porta non solo la beatitudine voluta dal Cielo, ma anche

[21] Eusth. Thess., *Op.* 6, 25; 220, 83 Tafel, etc. Da notare anche due versi di un componimento di cui è forse autore Teodoro Prodromo, un altro contemporaneo, edito dal GALLAVOTTI, «Rendiconti Acc. Lincei» Scienze morali, ser. VIII, vol. IV (1949), p. 356, v. 14-5 su cui cf. ora W. HOERANDNER, *Theodoros Prodromos. Historische Gedichte* («Wien. byz. Stud.» B. XI, Wien, 1974), *carm.* LX b, p. 490:

πλὴν ὁ τροχός με τοῦ βίου ταχὺ φθάνει
καὶ πάντα συγχεῖ καὶ στερεῖ τῶν ἐλπίδων.

[22] Eusth. Thess., *Exp. Thess.*, p. 150, 5 s. KYRIAKIDIS.

[23] G. NORWOOD, *Pindaro*, tr. it. di S. CROCE (Bari, 1952), p. 214 ss., 232 ss.

[24] Op. cit., p. 232.

[25] ὅταν θεοῦ μοῖρα πέμπῃ | ἀνεκὰς ὄλβον ὑψηλόν...

[26] πένθος δ' ἔπιτνεν βαρὺ | κρεσσόνων πρὸς ἀγαθῶν.

una parte di dolore, con una «rotazione»[27]), il Norwood trova «per la prima volta nella letteratura quella metafora di tutte piú efficace e familiare, la Ruota della Fortuna», cui si allude anche in Sofocle, *Trach.* 131 s. «Dolore e gioia intorno per tutti gli uomini, cosí come il ricorrente cammino dell'Orsa Maggiore»[28].

Secondo il Norwood[29], la ruota giunge dalla religione misterica degli Orfici a Pindaro, il quale però non allude specificamente alla Ruota della Vita Umana, al κύκλος γενέσεως o ciclo di nascita, morte e rinascita. Lo studioso ricorda anche il κύκλος della Necessità in Pitagora[30], il κύκλος di Φιλότης e Νεῖκος in Empedocle[31] e una *tabella* orfica di Thurioi, in cui ricorre il verso «scappai lontano dal luttuoso faticoso ciclo»[32]. Per Pindaro e gli Orfici, il Norwood afferma[33]: «La Ruota Orfica non è in nessun modo emblema delle vicissitudini della vita ...; Pindaro la simbolizza con un'immagine del tutto nuova, la Ruota della Fortuna, suggerita a lui dal mistico simbolo che è inerente al sistema, un'immagine affatto nuova, che ha in comune con l'altra solo il concetto di avvicendamento».

Ma la prima allusione esplicita alla *Ruota della Fortuna* ricorre in un frammento sofocleo da papiro[34]:

πάντ]α γὰρ τροχοῦ δίκην
]. τις κυκλεῖ τύχη

[27] οὕτω δὲ Μοῖρ', ἅ τε πατρώϊον | τῶν δ' ἔχει τὸν εὔφρονα πότμον, θεόρτῳ σὺν ὄλβῳ | ἐπί τι καὶ πῆμ' ἄγει, παλιντράπελον ἄλλῳ χρόνῳ.

[28] ἀλλ' ἐπὶ πῆμα καὶ χαρὰ | πᾶσι κυκλοῦσιν, οἷον ἄρκτου στροφάδες κέλευθοι.

[29] Op. cit., p. 217.

[30] Diog. Laert. VIII 14.

[31] Fr. 26 D.-K.[8].

[32] *IG* XIV 641, 1, v. 6 (=Orph., fr. 18 D.-K.[8].) κύκλου δ' ἐξέπταν βαρυπενθέος ἀργαλέοιο.

[33] Op. cit., p. 221.

[34] Soph., fr. 575 Pearson, vv. 9-10 (II, p. 213 col commento).

E in un altro frammento di Sofocle[35] viene affermato che il πότμος dell'uomo gira nella rapida ruota di Dio (ἐν πυκνῷ θεοῦ | τροχῷ κυκλεῖται) e cambia natura (μεταλλάσσει φύσιν).

Non credo alla validità della dimostrazione del Norwood per quel che riguarda Pindaro, perché nei versi della II Olimpica l'alternanza della gioia e del dolore è determinata chiaramente da Μοῖρα, non da Τύχη, anche se Τύχη per Pindaro è una delle Moire[36].

Nel fr. 40 (Snell) Pindaro attribuisce alla Τύχη il giro del duplice timone, non della ruota (δίδυμον στρέφοισα πηδάλιον), né traccia di un tale simbolo è nell'invocazione alla Τύχη nella XII Olimpica, ove si canta che «le speranze si volgono ora in alto ora in basso tagliando le ventose menzogne»[37] e che «molte vicende cadono sugli uomini senza che se le aspettano e su alcuni a ritroso del piacere; altri, imbattendosi in spiacevoli tempeste, in breve tempo cambiarono il danno in grande bene».

Né credo ad influsso pindarico nel noto passo erodoteo (I 207), in cui Creso dice a Ciro: κύκλος τῶν ἀνθρωπηίων ἐστὶ πρηγμάτων περιφερόμενος δὲ οὐκ ἐᾷ αἰεὶ τοὺς αὐτοὺς εὐτυχέειν.

L'importanza del concetto del ciclo delle umane vicende è ben nota ai critici erodotei, uno dei quali additò proprio in esso la fondamentale *Weltanschauung* dello storico, il centro unitario della complessa storiografia erodotea. Il luogo erodoteo fu presente ai Padri oltre che agli storici bizantini e fu debitamente sviluppato p.es. da Menandro Protettore nel sec. VI e da Cedreno nel sec. XI: sul primo ha richiamato l'attenzione il Del Grande[38], sul secondo il Norwood[39]. In

[35] Soph., fr. 871 PEARSON (III, p. 70).

[36] Pind., fr. 41 SNELL.

[37] V. 5 s. αἵ γε μὲν ἀνδρῶν | πόλλ' ἄνω, τὰ δ' αὖ κάτω, ψεύδη μεταμώνια τάμνοισαι, κυλίνδοντ' ἐλπίδες.

[38] C. DEL GRANDE, *Filologia Minore* (Napoli, 1956), p. 342, e poi p. 303 s. in un apposito capitolo *Il paradigma normativo*.

[39] Op. cit., p. 233.

Menandro Protettore[40] il legato di Giustiniano Pietro patrizio narra a Zico, legato di Cosroe, che molto vantava il suo re, la storia di Sesostri re di Egitto. Il quale, col favore della τύχη, aveva distrutto molte genti e sottomesso re ed era giunto a tal punto di vanteria da costruirsi un carro dorato e da farlo trainare, anzi che da animali, dai re che aveva catturati: il re su un tale carro regalmente trainato si lasciava trasportare in giro per la via, al cospetto dei suoi sudditi. Accadde un giorno che uno dei re che trainavano il cocchio, aggiogato nella parte alta (κατὰ τὸν ἄκρον), volgendo incessantemente e fissamente lo sguardo in basso, contemplava la ruota che girava e si volgeva in sé con movimento continuo (ἐθεᾶτο τὸν τροχὸν κυλινδούμενόν τε καὶ τῇ τῆς κινήσεως συνεχείᾳ ἐν ἑαυτῷ περιειλιττόμενον). A Sesostri, che domandava ragione di quello sguardo fisso e costante, il re prigioniero rispose: «Sire, per vedere la ruota, come questa girando intensamente non rimane mai sullo stesso posto, ma andando su e giú provoca il movimento del carro» (Ὦ δέσποτα, ὁρῶν τὸν τροχόν, ὡς θαμὰ περιδινούμενος οὐκ ἐπὶ τῆς αὐτῆς βάσεως μένει ὅδε, ἀλλὰ γὰρ ἄνω κάτω φερόμενος τὴν ἁρματοτροχίαν ἐργάζεται). Sesostri capí l'allusione all'instabilità e alla rotazione della sorte e al fatto che le cose umane sono simili a una ruota che gira (τὸ ἀστάθμητόν τε καὶ παλίμβολον τῆς τύχης καὶ ὡς τροχῷ κυλιομένῳ ἔοικε τὰ ἀνθρώπεια), temette anche lui una simile sciagura, liberò i re e li restituí ai propri regni.

Un analogo episodio riferito a Ciro è appunto in Cedreno[41]: Ciro si lascia portare durante una festa in un cocchio, trascinato da re prigionieri. Uno di questi volgendosi incessantemente guardava le ruote che salivano (τοὺς τροχοὺς ἀναβαίνοντας). Ciro s'adirava perché quell'intensa

[40] Fr. 11 MUELLER (*FHG* IV, p. 209 s.): *Excerpta de Legationibus* ed. C. DE BOOR I (*Excerpta de Legationibus Romanorum ad gentes*, Berolini, 1903), p. 177.
[41] *Historiarum Compendium* (*PG* 121, 284).

osservazione non consentiva al cocchio di correre. E il prigioniero impaurito si giustificava: «Vedendo le ruote andar su e giú intendo l'instabilità della vita, come ciò che è giú viene su e ciò che è su viene giú» (τοὺς τροχοὺς ὁρῶν ἀναβαίνοντας καὶ καταβαίνοντας ἐννοῶ τὸ ἄστατον τοῦ βίου, πῶς τὰ κάτω ἄνω γίνεται καὶ τὰ ἄνω κάτω). Ciro allora liberò lui e gli altri.

5. Fin qui si è profilato abbastanza chiaramente un tramite del *Fortleben* della Ruota della Fortuna: il tramite storiografico da Erodoto a Menandro Protettore e Cedreno, in cui il κύκλος τῶν ἀνθρωπηίων πρηγμάτων ha assunto come suo simbolo la ruota del carro, che muove ed è a suo tempo mossa; è un tramite che si rivela rigoglioso e che sfocia nell'esemplarità della vicenda umana.

Si consideri anche che la ruota di carro (τροχὸς ἅρματος) è il termine di paragone con il corso della vita in un carme anacreonteo: il contesto mostra che la fugacità della vita, il suo rapido corso, costituiva un invito a godere la vita: «Su teneri mirti, sulle erbe di loto, sdraiato voglio brindare: Eros legata la veste sul collo con corda di papiro, mi amministri il vino. Ché simile a ruota di carro girante, corre la vita: scioltesi le ossa, breve polvere noi giaceremo»[42].

Né si può trascurare il fatto che, nella medesima epoca di Eugenio, nella poesia morale del cosí detto Spaneas la ruota del vasaio veniva assunta a simbolo della fragilità della vita[43].

[42] *An.* 30 BERGK=32 PREISENDANZ, sp. v. 7 ss. τροχὸς ἅρματος γὰρ οἷα | βίοτος τρέχει κυλισθείς· | ὀλίγη δὲ κεισόμεθα | κόνις ὀστέων λυθέντων.

[43] Cf. Anonymi *Carmen Paraeneticum* ed. V. LUNDSTROEM cit., v. 50 ss.

> Τῷ κεραμεῖ παρέστηκα, τὴν τέχνην ἐθεώρουν,
> πῶς ἐν τῷ πλάττειν τὸν πηλὸν καὶ τὸν τροχὸν συστρέφειν
> τὸ σκεῦος ἀπειργάζετο εἴδους διδάσκων τύπον,

In ogni modo, il tramite storiografico fiorisce in ambiente culturale e religioso, adatto e favorevole, e largisce ad esso un simbolo gradito ed efficace. E tuttavia riteniamo che non sia quello storiografico il tramite giunto a Eugenio.

Infatti del motivo erodoteo s'impossessa altrettanto saldamente che ampiamente il grandissimo padre della Chiesa, Gregorio di Nazianzo[44], l'oceano da cui sono rifluiti infiniti rivoli della spiritualità cristiana e bizantina, molti dei quali è ancora possibile sorprendere in tutta la produzione poetica di Eugenio di Palermo. Gregorio di Nazianzo contrappone spesso, specialmente nelle *Epistole* e nelle *Orazioni*, la ciclicità delle vicende umane, l'alternanza della felicità e dell'infelicità, l'instabilità e il rapido declino delle umane sorti al fermo possesso di Dio, alla stabilità del sentimento etico e religioso; il soffio del vento e le lettere scritte sull'acqua sono piú consistenti della prosperità umana che appare ombra e sogno; da tale visione deve nascere l'ansia verso Dio: cosí nell'epistola 29 a Sofronio, prefetto di Costantinopoli: ὁρᾷς οἷα τὰ ἡμέτερα, καὶ ὅπως κύκλος τῶν ἀνθρωπίνων περιτρέχει πραγμάτων· νῦν μὲν τῶν, νῦν δὲ τῶν ἀνθούντων καὶ ἀπανθούντων, καὶ οὔτε τοῦ εὖ πράττειν ἑστῶτος ἡμῖν, οὔτε τοῦ δυστυχεῖν, ὃ δὴ λέγουσιν, ἀλλὰ τάχιστα μετακινουμένου καὶ μεταπίπτοντος, ὡς αὔραις εἶναι μᾶλλον πιστεύειν, καὶ γράμμασι τοῖς καθ' ὕδατος, ἢ ἀνθρώπων εὐημερίᾳ. Τίνος ἕνεκεν; ἐμοὶ δοκεῖ, ἵνα τὸ ἐν τούτοις ἄστατον καὶ ἀνώμαλον θεωροῦντες, μᾶλλόν τι προστρέχωμεν τῷ θεῷ, καὶ τῷ μέλλοντι, καί τινα ποιώμεθα καὶ ἡμῶν αὐτῶν ἐπιμέλειαν, βραχέα τῶν σκιῶν καὶ τῶν ὀνειράτων φροντίζοντες.

> ἀλλ' ὀλισθῆσαν τῶν χειρῶν εὐθέως συνετρίβη,
> εἰκόνα ταύτην ἔλαβον τῆς καθ' ἡμᾶς οὐσίας·
> ἐκ γὰρ πηλοῦ γεγόναμεν περιφορᾷ τῶν ἄνω
> καὶ πάλιν συντριβόμεθα καὶ πρὸς πηλὸν χωροῦμεν.

[44] La dipendenza da Erodoto fu avvertita già da Th. SZINKO, *De traditione orationum Gregorii N. I* («Meletemata Patristica», II), p. 123 s., n. 2.

Se tutto il mondo fenomenico scorre via tumultuoso verso la rovina[45] soggetto a facili capovolgimenti[46], irregolare e ineguale nei mali che sotto e sopra ci travolgono[47], il costume dell'uomo cristiano deve rimanere intatto e immutabile, non si deve lasciare travolgere dalla mutabilità della vita[48].

Nel pensiero di Gregorio è Dio stesso che intreccia vicendevolmente le umane vicende, la molteplicità della vita, piaceri e sventure, levità e asprezze, di cui è piena la letteratura, perché né il dolore sia irrimediabile né la letizia priva di ammaestramento e perché la visione dell'instabilità e della varietà delle cose della vita ci guidi alla contemplazione di Dio, cioè ad un ritorno in se stessi: *ep.* 165 (a Timoteo): γενοῦ σεαυτοῦ καὶ τῶν βίβλων, αἷς καθωμίλησας, ἐν αἷς πολλοὶ μὲν βίοι, πολλοὶ δὲ τρόποι, πολλαὶ δὲ ἡδοναὶ καὶ λειότητες· πολλαὶ δέ, ὡς τὸ εἰκός, συμφοραὶ καὶ τραχύτητες. Πλέκει δὲ ταῦτα δι' ἀλλήλων ὁ Θεός· ἐμοὶ δοκεῖ, ἵνα μηδὲ τὸ λυποῦν ἀθεράπευτον ᾖ, μηδὲ τὸ εὐφραῖνον ἀπαιδαγώγητον, καὶ ἵνα, τὸ ἐν τούτοις ἄστατον καὶ ἀνώμαλον θεωροῦντες, πρὸς αὐτὸν μόνον βλέπωμεν.

Il ciclo delle vicende umane è il mezzo con cui Dio educa l'uomo; tutto si muove, Dio è immutabile; Dio governa le vicende instabili, nascosto e onnipossente, avvolgendole in enigmi e fantasmi, quasi voglia comprimere la nostra arroganza e, lasciandoci capire la nostra nullità in confronto della sapienza vera e prima, voglia spingerci verso lui solo e, per mezzo della varietà e labilità delle cose visibili, condurci ai beni stabili ed eterni. Nessun bene terreno è fermo, stabile, costante, tutto è travolto da un giro vorticoso: *or.*

[45] Greg. Naz., *ep.* 31.
[46] *Ep.* 32, 61.
[47] *Ep.* 100 ... καὶ τὴν ἀνωμαλίαν τῶν ἄνω καὶ κάτω στροβούντων ἡμᾶς κακῶν.
[48] *Ep.* 244 μὴ συμμεταβάλλειν τὸν τρόπον ταῖς ἀνωμαλίαις τοῦ βίου καὶ μεταβολαῖς.

17, 969B-C κύκλος τίς ἐστιν ... τῶν ἀνθρωπίνων πραγμάτων, καὶ παιδεύει διὰ τῶν ἐναντίων ἡμᾶς ὁ Θεός ... Κινεῖται ... τὸ πᾶν περὶ τὸν ἀκίνητον, καὶ σαλεύεται ... εἴτε τὸν τῦφον ἡμῶν συστέλλοντος, ἵν' εἰδῶμεν τὸ μηδὲν ὄντες πρὸς τὴν ἀληθινὴν σοφίαν καὶ πρώτην, ἀλλὰ πρὸς αὐτὸν νεύωμεν μόνον ... εἴτε διὰ τῆς ἀνωμαλίας τῶν ὁρωμένων καὶ περιτρεπομένων μετάγοντος ἡμᾶς ἐπὶ τὰ ἑστῶτα καὶ μένοντα ... περιχωρεῖ γὰρ τὰ πάντα ῥᾳδίως, καὶ μεταχωρεῖ καὶ ἀντικαθίσταται ...

In un altro luogo[49], imitato da Giovanni Damasceno[50], il motivo del κύκλος si puntualizza come invito alla σωφροσύνη e all'ἀγάπη: οὐ σωφρονήσομεν ὀψὲ γοῦν; ... φύσει μὲν γὰρ οὐδὲν τῶν ἀνθρωπίνων βέβαιον, οὐδὲ ὁμαλόν, οὐδὲ αὔταρκες, οὐδὲ ἐπὶ τῶν αὐτῶν ἱστάμενον· ἀλλὰ κύκλος τις τῶν ἡμετέρων περιτρέχει πραγμάτων, ἄλλοτε ἄλλας ἐπὶ μιᾶς ἡμέρας πολλάκις, ἔστι δ'ὅτε καὶ ὥρας, φέρων μεταβολάς...

La medesima considerazione è alla base dell'esortazione di Agapeto a Giustiniano perché al flusso delle ricchezze terrene opponga l'unico tesoro della beneficenza[51] e al ciclo della mutevolezza delle cose umane l'immutabile *pietas*[52]: κύκλος τις τῶν ἀνθρωπίνων περιτρέχει πραγμάτων, ἄλλοτε ἄλλως φέρων αὐτὰ καὶ περιφέρων· καὶ τούτοις ἀνισότης ἐστί, τὸ μηδὲν τῶν παρόντων ἐν ταυτότητι μένειν. Δεῖ οὖν σε, κράτιστε βασιλεῦ, ἐν τῇ τούτων ἀγχιστρόφῳ μεταβολῇ, ἀμετάβλητον ἔχειν τὸν εὐσεβῆ λογισμόν[53]. Sia dunque nella storiografia sia nella pubblicistica patristica e politica il motivo del κύκλος rinveniva accoglimento e adattamento: s'inseriva come atteggiamento spirituale valido e moderatore nella visione della vita e come anelito dal transeunte ed effimero a ciò che è eterno e stabile.

[49] *Or.* 14, 881 AB.
[50] Cf. F. DOELGER, *Der griechische Barlaam-Roman. Ein Werk des h. Johannes von Damaskos* (Ettal, 1953), p. 83.
[51] *Exc. capit. admon.* 7 (*PG* 86, 1, 1165).
[52] *Exc. capit. admon.* 11 (*PG* 86, 1, 1168).
[53] Il motivo defluí in Giovanni Damasceno, cf. DOELGER, op. cit., p. 71 s.

Perché tale visione divenisse pratica e quasi tangibile, era inevitabile che fosse espressa da un simbolo, da un'immagine, cosí che all'intima consapevole visione delle alterne umane sorti corrispondesse anche un'espressione di gusto e di arte; cosí lo schema storiografico e filosofico aiutò la formazione e la diffusione del simbolo della ruota.

Il passaggio dal κύκλος al τροχός è possibile cogliere nelle poesie del Nazianzeno; se in I 2, 16, vv. 25-28, permane l'immagine del ciclo

> κύκλος ἀειδίνητος, ὁμοίια πάντα κυλίνδων,
> ἑστηώς, τροχάων, λυόμενος, πάγιος
> ὥραις, ἤμασι, νυξί, πόνοις, θανάτοισιν, ἀνίαις,
> τερπωλῇσι, νόσοις, πτώμασιν, εὐδρομίαις

e in I 2, 14, v. 25 ss.[54] Eraclito fornisce l'immagine della corrente di torbido fiume che sempre avanza e mai si ferma e dell'effimero uomo che altro ora è altro sarà se pure sarà e, mentre resta, sfugge, e non può riattraversare la corrente del fiume già attraversata[55]:

> Εἰμί. Φράζε τί τοῦτο; Τὸ μὲν παρέθρεξεν ἐμεῖο·
> Ἄλλο δὲ νῦν τελέθω, ἄλλ' ἔσομ', εἴ γ' ἔσομαι.
> Ἔμπεδον οὐδέν· ἔγωγε ῥόος θολεροῦ ποταμοῖο
> αἰὲν ἐπερχόμενος, ἑσταὸς οὐδὲν ἔχων.
> Τίπτε με τῶνδ' ἐρέεις; τί δέ σοι πλέον εἰμί δίδαξον.
> Καὶ νῦν τῇδε μένων, δέρκεο μή σε φύγω.
> Οὔτε δὶς ὃν τοπάροιθε, ῥόον ποταμοῖο περήσεις
> ἔμπαλιν, οὔτε βροτὸν ὄψεαι, ὃν τοπάρος·[56]

[54] Cf. anche I 2, 15, vv. 135-137.

[55] Cf. M. Pellegrino, *La poesia di s. G.N.* (Milano, 1932), p. 62, 96, e sp. H.M. Werhahn, *Gregorii N.* Σύγκρισις βίου (Bonn, 1953), p. 94 ss.

[56] Cf. anche I 2, 1 v. 444 s. ῥευστὸς γὰρ ῥευστοῖο διεκπεράας βιότοιο, | βαιὸν ἐφαπτόμενός τε παρατροχάων τροχάοντα. I 2, 9, 10 s. οὐδὲ γὰρ ἦεν ἐοικός, ἐπεὶ ῥύσις εἰμὶ παγεῖσα, | καὶ ῥευστοῦ βιότοιο διεκρέω, ἔμμεν' ἄρευστον.

in I 2, 8 (il carme della σύγκρισις βίου minutamente esaminato dal Werhahn), nei versi in cui lo spirito afferma che la sua unica ricchezza è Dio che nessuno può rapire a chi lo possiede (v. 61 s.), l'effimerità dei beni terrestri è detta in breve τὰ τῶν τροχῶν κυλίσματα[57]. Ma il simbolo della ruota della vita è rappresentato vividamente in un apposito carme di Gregorio (I 2, 19), fonte immediata di Eugenio[58].

Τροχός τίς ἐστιν ἀστάτως πεπηγμένος
ὁ μικρὸς οὗτος καὶ πολύτροπος βίος.
Ἄνω κινεῖται, καὶ περισπᾶται κάτω·
οὐχ ἵσταται γὰρ κἂν δοκῇ πεπηγέναι.
Φεύγων κρατεῖται καὶ μένων ἀποτρέχει·

[57] V. il comm. del WERHAHN, p. 44.

[58] Nel secolo stesso del Nazianzeno, Pallada, un poeta per tanti aspetti maledetto, canta la vita come una pericolosa navigazione affidata alla Fortuna timoniera e la morte come inevitabile traguardo, qualunque sia stato il corso (*A.P.* X 65), né ignora l'alterno gioco della Fortuna (*A.P.* X 80) che

καὶ τοὺς μὲν κατάγουσα πάλιν σφαιρηδὸν ἀείρει,
τοὺς δ' ἀπὸ τῶν νεφελῶν εἰς Ἀίδην κατάγει,

e osservando (*A.P.* X 96, su cui vedi J. IRMSCHER, in *Studia Patristica* IV [Berlin, 1961], p. 463 s.) gli improvvisi mutamenti della vita

καὶ ῥεῦμ' ἄπιστον τῆς ἀνωμάλου Τύχης

non può non ammettere che Τύχη è una sgualdrina (πόρνης γυναικὸς τοὺς τρόπους κεκτημένης, 87 Τύχην τε πόρνης ῥεύμασιν κινουμένην).

Giorgio di Pisidia dedicò un lungo canto giuntoci incompiuto εἰς τὸν μάταιον βίον (*PG* 92, 1581 ss.), il cui confronto sia con alcuni versi del Nazianzeno sia col carme di Eugenio può risultare utile. Il poeta, sollecitato dalla παθῶν ἀμετρία (v. 7), descrive la scorrente immagine della vita (9 τὴν τοῦ βίου ῥέουσαν εἰκόνα) molto agitata (47 τὸν πολύστροφον βίον) nonché l'immagine della Fortuna (173 ss.), indecente danzatrice o meretrice. Alla vanità delle umane ambizioni, all'effimerità delle umane glorie il poeta contrappone l'umiltà e la serenità del cuore. - Per la Τύχη nell'età classica, una visione d'assieme è nell'orazione Περὶ τύχης di H. HERTER (Atene, 1962).

σκιρτᾷ δὲ πολλὰ καὶ τὸ φεύγειν οὐκ ἔχει.
Ἕλκει, καθέλκει τῇ κινήσει τὴν στάσιν,
ὡς οὐδὲν εἶναι τὸν βίον διαγράφων
ἢ καπνὸν ἢ ὄνειρον ἢ ἄνθος χλόης.

«Questa breve e multiforme vita è una ruota instabilmente fissa; si muove in su ed è tratta in giú: sembra essere ben fissa, in realtà non sta ferma. Fuggendo è trattenuta e rimanendo corre via; balza spesso e non ha la forza di fuggire. Trae, tira giú col movimento la stabilità, cosí che puoi descrivere la vita come nulla o come fumo o sogno o fiore d'erba».

Parlare qui di reminiscenze eraclitee[59] appare a me troppo poco esatto. Qui abbiamo una metafora, un simbolo, non un concetto filosofico. Possiamo ricordare, piú i κύλινδροι della Moira del *carmen aureum*[60], la sentenza pseudo-focilidea[61]

κοινὰ πάθη πάντων· ὁ βίος τροχός· ἄστατος ὄλβος

di cui i primi due versi del carme di Gregorio sembrano un'amplificazione.

6. Ma l'autentico fondo culturale che emerge dai versi di Gregorio Nazianzeno deve essere indicato, a mio parere, in una pagina d'un celebre testo della letteratura consolatoria, la *Consolatio ad Apollonium* dello ps.-Plutarco, la quale può considerarsi iniziatrice del topos della ruota della vita e della fortuna: lo pseudo-Plutarco diventa cosí il mediatore di tale immagine presso i bizantini.

[59] PELLEGRINO, *S.G.N. Poesie scelte* (Torino, 1939), p. 61, ripetuto dal BOLISANI, *La poesia del Nazianzeno* (Padova, 1953), p. 38, 79.

[60] Ps.-Pythag., *Carmen aur.* 57 s. τοίη Μοῖρα βροτῶν βλάπτει φρένας· οἱ δὲ κύλινδροι | ἄλλοτ' ἐπ' ἄλλα φέρονται ἀπείρονα πήματ' ἔχοντες.

[61] Ps.-Phocyl., *Sent.* 27 Diehl³ (che a torto, credo, accetta nel senso di *Umlauf* o *Laufbahn*).

La pagina pseudo-plutarchea che mostra come già in Grecia la ruota abbia potuto simboleggiare l'instabilità della vita è la seguente[62]: «Ma tuttavia pur essendo tale la condizione delle cose umane, alcuni a causa della loro stoltezza sono cosí sciocchi e boriosi che per poco sollevati o per abbondanza di ricchezza o per grandezza di dominio o per qualche dignità civile (διά τινας προεδρίας πολιτικάς) o per onori e gloria minacciano e insultano gli inferiori, non considerando la instabilità e l'incostanza di fortuna (τὸ τῆς τύχης ἄστατον καὶ ἀβέβαιον) né che facilmente ciò che è in alto viene giú e ciò che è a terra viene di nuovo innalzato, trasportato dai rapidi cambiamenti di fortuna (οὐδ' ὅτι ῥᾳδίως τὰ ὑψηλὰ γίγνεται ταπεινὰ καὶ τὰ χθαμαλὰ πάλιν ὑψοῦται ταῖς ὀξυρρόποις μεθιστάμενα τῆς τύχης μεταβολαῖς)».

Non ragioniano esattamente — continua lo ps.-Plutarco — quanti vogliono cercare la costanza in ciò che costante non è. E qui viene citato un frammento di autore ignoto di due trimetri giambici, sulla ruota[63]:

τροχοῦ περιστείχοντος ἄλλοθ' ἡτέρα
ἁψὶς ὕπερθε γίγνετ' ἄλλοθ' ἡτέρα

cioè: «gira tutt'intorno la ruota e del cerchio ora l'una ora l'altra parte viene a trovarsi in alto»[64].

Ma l'importanza della pagina pseudo-plutarchea non si esaurisce qui. Seguono altre celebri citazioni da Pindaro e da Euripide che costituiscono, per cosí dire, il sottosuolo

[62] *Mor.* 103 E ss.

[63] *PLG* III Bergk, p. 740.

[64] Di qui l'immagine della ruota passò nel patrimonio paremiologico: *App. Prov.* IV 100 (*CPG*, I, p. 458), Greg. Cypr., Leid. III 16 (II, p. 87) τροχὸς τὰ ἀνθρώπινα· ἤτοι εὐμετάβολα, Macar., *Cent.* VIII 58 (II, p. 223) τροχοῦ περιστείχοντος ἄλλοτε ἡ ἑτέρα ἁψὶς ἄνωθέν ἐστιν, ἄλλοτε ἡ ἑτέρα· ὅτι ἐπὶ τοῦ αὐτοῦ οὐδὲν μένει.

poetico del simbolo della ruota: esse riguardano tutti i mali della vita cui «il mortale non può sottrarsi né sfuggire»[65], ma specialmente «la profondità dell'invisibile Tartaro» che opprime l'uomo «con dure necessità»[66]: «l'incostante ed effimera ricchezza»[67], «le piccole cose che possono provocare un rovescio, e in un solo giorno», che «ciò che è in alto abbassa e ciò che è in basso solleva in alto»[68], anzi non un solo giorno, ma un attimo di tempo, come precisava Demetrio Falereo[69]; riguardano «il medesimo ciclo comune alle piante portatrici di frutti della terra e alla stirpe dei mortali: di alcune cresce la vita, altre muoiono e sono mietute»[70]; e infine la vivida e abile iperbole pindarica «Che cosa siamo? Che cosa non siamo? Sogno d'un'ombra è l'uomo»[71].

Riteniamo perciò che questa pagina sia come il capostipite del *topos* della ruota per l'età cristiana e bizantina[72]. E

[65] *Il.* XII 326.
[66] Pindar. fr. 207 SNELL.
[67] Eur., *Phoen.* 558.
[68] Eur., fr. 420 N.²
[69] Fr. 79 WEHRLI.
[70] Eur., fr. 415 N.²
[71] *Pyth.* VIII 135.
[72] Tuttavia non si possono non menzionare alcuni luoghi dei βίοι παράλληλοι di Plutarco, in cui il motivo dell'alterna sorte ha la sua importanza per quel che riguarda l'impostazione stessa del racconto di una *Vita*. La Fortuna è specialmente presente nei βίοι di Coriolano, Agesilao, Pompeo, Pelopida, Dione, Bruto, Timoleonte, Emilio Paolo, Demostene, Alessandro, Sertorio, Focione, Catone il Grande. Per la mescolanza dei grandi splendidi doni della Fortuna con una parte di male, si cf. *Vita Pompei* 42; per le ingegnose macchinazioni della Fortuna che muove, raduna e intreccia eventi che nulla sembrano avere in comune fra loro ed usa la fine degli uni come principio degli altri, cf. *Vita Timoleontis* 16; per la Fortuna maestra della comune fragilità e instabilità delle cose e per il fato che continuamente girandosi assegna le sorti, si cf. *Vita Aemilii Pauli* 27; per il mutamento e la rotazione degli eventi prodotti dalla Fortuna, si cf. la stessa *Vita*, capitoli 35 e 36. Ma fra tutti i luoghi plutarchei si distingue *Vita Demetrii* 45, in cui Plutarco tramanda quel

aggiungiamo che anche alcuni luoghi di Luciano sull'incostanza della sorte possono avere collaborato indirettamente alla fortuna del simbolo della ruota. Si consideri il seguente luogo[73]: «Ben si può ammirare la filosofia paragonandola a tanta stoltezza, e spregiare i beni della fortuna guardando quasi in una scena o in un dramma di moltissime persone, chi di servo diventa padrone, chi di ricco povero, chi di povero satrapo o re, chi entra in grazia, chi cade in disgrazia, chi va in esiglio. E il piú strano è che, quantunque fortuna dimostri col fatto che ella si prende giuoco delle cose umane, e dica chiaro che nessuna di queste è stabile, pure a queste riguardano sempre tutti, anelano alla ricchezza e al potere e si pascono di speranze che non avverranno mai».

Inoltre dei riflessi eraclitei superstiti piú in Gregorio Nazianzeno e meno in Eugenio di Palermo, ritengo che possa essere stato mediatore il seguente luogo di Luciano[74] (parla Eraclito): «O forestiero, io credo che tutte le cose umane sono tristi e deplorabili, e tutte sono soggette alla morte: però sento pietà di voi e piango. Il presente non mi par bello; il futuro mi scuora assai, e vi dico che il mondo

frammento di Sofocle, cui già abbiamo accennato, posto sulla bocca di Menelao di fronte alle sue sfortune (trad. CARENA):

> Gira incessantemente il mio destino
> sulla ruota veloce che Dio muove,
> e muta stato come fa la luna
> e non può conservar lo stesso aspetto
> per due notti, né mai si mostra uguale
> a se medesima; ma prima nuova
> esce dall'ombra, riempie ed abbellisce
> il suo volto, e poi quando piú grandiosa
> appar, svanisce e torna ancor nel nulla.

Col commento di Plutarco: «meglio si accordano con questo paragone le vicende di Demetrio, le sue ascese e le rovine, gl'ingrandimenti e gli annientamenti».

[73] *Nigr.* 20, trad. SETTEMBRINI.

[74] *Vit. auctio* 14=Heracl., Imit. 5 D.-K.[8], trad. SETTEMBRINI.

anderà in fiamme ed in rovina. Io piango che niente è stabile, tutto si rimescola e si confonde: il piacere diventa dispiacere; la scienza ignoranza; la grandezza piccolezza; tutto va sossopra, e cangia nel giuoco del secolo».

Nei luoghi qui addotti di Luciano non vi è accenno alla ruota, ma il discorso volgarizzava e diffondeva egualmente il motivo dell'instabilità della vita. Il simbolo della ruota dallo pseudo-Plutarco a Gregorio di Nazianzo e da questo ad Eugenio di Palermo: tale è forse l'itinerario storico. Ma è l'itinerario di un'immagine pagana: a parte l'amore che i medievali avevano per la simbolistica, può esservi nelle Sacre Scritture qualche passaggio che poteva favorire il felice acclimatamento della ruota nel mondo patristico e bizantino.

Tra i luoghi che, credo, specialmente possono aver propiziato una tale fortuna, cito due dell'*Antico*, l'altro del *Nuovo Testamento*.

Il Salmo 76, 19 φωνὴ τῆς βροντῆς σου ἐν τῷ τροχῷ | ἔφαναν αἱ ἀστραπαί σου τῇ οἰκουμένῃ che veniva cosí interpretato da Apollinare di Laodicea (IV secolo) nei suoi *Dialogi de Sancta Trinitate*[75]: τί ἄλλο ἢ τὸ βάπτισμα λέγει (sc. Δαβὶδ) βροντήν; τὸν δὲ τροχὸν τὸν κύκλον τοῦ βίου τούτου; καὶ τὰς ἀστραπὰς τοὺς ἁγίους ἀποστόλους, τοὺς καὶ φήναντας τῇ οἰκουμένῃ τὸ φῶς τῆς βροντῆς;

Un versetto dell'*Ecclesiaste*, 12, 6 καὶ συντροχάσῃ ὁ τροχὸς ἐπὶ τὸν λάκκον «la ruota infranta cada sul pozzo», che veniva cosí spiegato da Gregorio vescovo di Agrigento (592 circa) nel suo commento *In Ecclesiasten*[76]: ἀλλὰ καὶ συντροχάσαι τὸν τροχὸν ἐπὶ τὸν λάκκον εἰπών, τὸ πᾶν χρονικὸν διάστημα τῆς ἑκάστου σαφῶς ᾐνίξατο ζωῆς συναποπερατωθῆναι καὶ πληρωθῆναι, τροχοῦ δίκην κυλίεσθαι πεφυκός, ὡς ἀπὸ τῶν

[75] In GEBHARDT-HARNACK, *Texte u. Untersuch. zur Gesch. der altchristl. Literatur*, vol. VII (1892), p. 340 s.

[76] *PG* 98, 1161.

αὐτῶν εἰς τὰ αὐτὰ πάλιν ἐπανιόν, εἶτα καὶ κατιὸν ἐπὶ τὸν λάκκον, ἤτοι τὸν θάνατον:
«l'Ecclesiaste volle apertamente indicare che lo spazio temporale della vita di ognuno si deve compiere e riempire, perché la natura si volge a guisa di ruota, come se salga dal medesimo al medesimo punto, e poi di nuovo discenda nel pozzo, cioè nella morte».

Il luogo del *Nuovo Testamento*, l'unico in cui ricorra τροχός è l'*Epistola* di Giacomo 3, 6, ove leggiamo l'incisiva e pregnante espressione ὁ τροχὸς τῆς γενέσεως «rota nativitatis nostrae» la ruota della nascita, cioè della vita, *Rad des Werdens*[77].

Se alle scaturigini del *topos* della ruota della vita o della sorte abbiamo posto per il Medio Evo orientale bizantino una pagina d'un celebre testo consolatorio, anche nel Medio Evo latino e romanzo all'origine del *topos* c'è una pagina di un testo consolatorio, della *Consolatio* di Boezio (II 1): «Fortunae te regendum dedisti: dominae moribus oportet obtemperes. Tu vero volventis rotae impetum retinere conaris? At ... si manere incipit, fors esse desistit». E la Fortuna a Boezio (II 2): «Haec nostra vis est, hunc continuum ludum ludimus; rotam volubili orbe versamus, infima summis, summa infimis mutare gaudemus. Ascende, si placet, sed ea lege, ne, uti [cum] ludicri mei ratio poscet, descendere iniuriam putes»[78].

Ora ascoltiamo due voci occidentali del sec. XII, cioè del

[77] Come annota W. BAUER (*Griech.-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des N.T.*, Berlin, 1958⁵) l'espressione di Giacomo sembra derivare dall'uso linguistico dei misteri orfici. Egli infatti richiama Simplicio, *In Arist. de coelo* 2, p. 377 HEIBERG ἐν τῷ τῆς εἱμαρμένης τε καὶ γενέσεως τροχῷ οὗπερ ἀδύνατον ἀπαλλαγῆναι κατὰ τὸν Ὀρφέα.

[78] Sulla *fortunae instabilitas* cf. II 4. In territorio latino va ricordata la *Fortunae rota* di Cic., *In Pis.* 10, 22, il *celer orbis rotae* di Tibullo (I 5, 70), la *volucris rota* di Ammiano Marcellino (XXXI 1, 1). Cf. A. OTTO, *Die Sprichwörter u. sprichwörtl. Redensarten d. Römer* (Leipzig, 1890, rist. Hildesheim, 1962), p. 142.

secolo del nostro Eugenio: un prosatore, Onorio di Autun, il quale nello *Speculum Ecclesiae* scrive[79]: «I filosofi [cioè Boezio] ci parlano di una donna attaccata ad una ruota che gira costantemente; la sua testa si innalza e si abbassa. Questa ruota che gira è la gloria di questo mondo in costante movimento. La donna attaccata alla ruota è la Fortuna ... Ella innalza e abbassa il capo in modo alterno, perché la maggior parte degli uomini dopo essere stati elevati dalla potenza e dalla ricchezza sono abbassati e rigettati nella povertà e nella miseria». Sentiamo la voce di un poeta, Alano di Lilla[80]:

Praecipitem movet illa rotam, motusque laborem
nulla quies claudit ...
Hos premit, hos relevat, hos dejicit, erigit illos.
Summa rotae dum Croesus habet, tenet infima Codrus,
Iulius ascendit, descendit Magnus, et infra
Sylla iacet, surgit Marius, sed, cardine verso,
Sylla redit ...

Ed ancora nel sec. XII apriamo l'*Hortus deliciarum* e vi ammiriamo la Fortuna che gira la ruota o alziamo lo sguardo al rosone della basilica di San Zeno a Verona o poniamo mente al fatto che l'abbate di Fécamp in Francia a edificazione dei monaci ha costruito una Ruota della Fortuna mossa da un meccanismo: dal sec. XII al XV — scrive E. Mâle[81] — «ogni qualvolta si vorranno richiamare i bruschi mutamenti della fortuna, si rappresenterà questa ruota simbolica, dove l'umanità sale e scende»[82].

[79] *PL* 172, 1057.
[80] *Anticlaudianus* lib. VIII, cap. 1.
[81] *L'art religieux du XIII^{e} siècle en France* (Paris, 1902), p. 120 s.
[82] Richiamo qui due *Carmina Burana* (16, v. 17 ss. «Fortunae rota volvitur / descendo minoratus; / alter in altum tollitur; / nimis

Scrive I. Siciliano[83]: «Noti erano nel Medio Evo i gemiti di Ovidio e diffuse le considerazioni di Seneca e dello pseudo-Seneca. Ma la brillante carriera di Fortuna ebbe origine in un'oscura prigione di Pavia dove un senatore romano, che aveva conosciuto tutte le umane grandezze, aspettava in ceppi la sentenza di morte».

La diffusione del simbolo specialmente nei secoli XIII e XIV (*Roman de la Rose*, trecentisti minori, Dante c. VII dell'*Inferno*) mostra che l'allegoria pagana non contrastava col dogma cristiano della provvidenza[84].

Questo sguardo all'Occidente latino dimostra come il simbolo della ruota della vita partendo da fonti analoghe e diverse in Oriente e in Occidente abbia avuto uno sviluppo autonomo e parallelo: tale sviluppo per via diversa e indipendente mostra anche come i due mondi della civiltà medievale siano attraversati da una linea, da una costante culturale che li accomuna in un'unica visione. Ciò vuol dire anche che tra le due civiltà non si possono ammettere la separazione e il contrasto e l'antinomia che qualche illustre filologo ha voluto postulare: la tradizione culturale — filosofia e poesia — opera egualmente nella letteratura bizantina e nella letteratura latina come un retaggio e come stimolo alla creazione.

exaltatus / rex sedet in vertice / caveat ruinam! / Nam sub axe legimus / Hecubam reginam», 17, v. 15 «rota tu volubilis»), ed. E. BUSCHOR, Insel-Verlag, p. 18 e 20. Che la ruota della Fortuna non sia un semplice tema poetico, ma «di rivolta, se non di rivoluzione» crede, a torto, a me sembra, J. LE GOFF, *Genio del Medio Evo* (= *Les Intellectuels au Moyen Age*, tr. it. di C. GIARDINI), Milano, 1959, p. 37.

[83] *Vita e Opere di Fr. Villon* (Venezia, 1946), p. 115. Cf. anche del medesimo autore *Fr. Villon et les thèmes poétiques du Moyen Age* (Paris, 1934), p. 281 ss.

[84] Cf. spec. G. PARÉ, *Les idées et les lettres au XIII^e siècle* (Montréal, 1947), p. 124 ss. Di Dante cf. in particolare *Inf.* VII 96 «volve sua spera e beata si gode» e XV 95 «però giri Fortuna la sua rota» (v. A. PAGLIARO, nel vol. *Romania*, Napoli, 1962, p. 337 ss.); per i trecentisti, v. *Poeti minori del Trecento* a cura di N. SAPEGNO, p. 433, 435.

7. Ritornando ora allo svolgimento del tema dell'instabilità della vita in Eugenio di Palermo, troviamo un gruppo di esempi — di gusto tipicamente medievale — dedicati a illustrare il concetto di οὐδὲν ἄλυπον «nulla è senza dolore». È un motivo antico: la commedia (Eufronio, Posidippo, Menandro) e la tragedia (Sofocle e spec. Euripide) non lo ignorano. Ad esso segue il motivo anch'esso pagano e topico delle diatribe e della letteratura consolatoria sulla morte a tutti comune, fenomeno naturale che talvolta va oltre la legge fisica e sorprende la giovinezza acerba e immatura: è il motivo del θάνατος ἄωρος.

Analogamente a quanto avviene nei testi occidentali, in cui lo scopo della rappresentazione simbolica del τροχὸς βίου era la dimostrazione che i veri beni stabili sono quelli dello spirito, la virtú e la perfezione interiore[85], e che «il nostro lavoro, la nostra scienza, tutti i nostri sforzi non devono tendere al possesso di beni cosí fragili» e che ci occorre «un punto di appoggio piú solido: questo mondo non ce lo darà e noi lo troveremo in Dio», e che insomma «la fine di tutto il lavoro, di tutta la scienza, è la virtú»[86], analogamente dunque a quanto si verifica nei testi letterari o figurativi dell'Occidente, anche in Eugenio di Palermo alla rappresentazione dell'effimera umana natura e della labilità e incostanza della sorte succede la rappresentazione dei veri sapienti, asceti cristiani che consapevoli del falso splendore dei beni della terra li detestano e li respingono quale «errore di sogno e di ombra» e fissi nelle leggi divine sono innamorati dei beni eterni, dominano regalmente gli istinti irrazionali della carne, reprimono col freno della moderazione la selvatica mascella dell'ira e sono temprati a resistere ai nemici dell'ortodossia e agli spiriti maligni e badano a custodire il loro tesoro, l'anima.

[85] Cf. G. Paré, op. cit., p. 123.
[86] Cf. E. Mâle, op. cit., p. 121.

Col v. 109 attacca la parte autobiografica, che non sarebbe cosí lungamente e estesamente cantata senza il significativo precedente della poesia autobiografica del Nazianzeno. Anche qui il grande teologo è il modello da imitare e da emulare. Eminente è il posto che occupa il santo di Nazianzo nella storia dell'autobiografia antica: Georg Misch, nella *Geschichte der Autobiographie*[87], gli ha dedicato un capitolo poco meno esteso di quello dedicato alle *Confessioni* di s. Agostino.

Le poesie autobiografiche di s. Gregorio — che costituiscono un terzo dei suoi 19 mila versi e che gli editori hanno raggruppato nella sezione εἰς ἑαυτόν, un titolo che richiama l'elegia di Solone e i *Ricordi* di Marco Aurelio —, non ignote in Occidente né forse senza influenza sulle *Confessioni* di s. Agostino, consentono di individuare l'itinerario a Dio del grande Padre della Chiesa, il contrasto tra il suo antico desiderio di gloria e il nuovo ideale ascetico o monastico: Gregorio si confessa e si difende, fa anche satira e polemica, ma la sua autobiografia costituisce un fatto letterario e poetico non eccessivamente incrinato nella sua sincerità dalla retorica. Gregorio contrappone, alla vita contemplativa dell'eremita, una vita ascetica che nel culto di Dio vuole incidere la vita sociale del suo tempo: Gregorio non solo vuole preghiera e culto, ma anche lavoro ed opere a beneficio della comunità: senza i virtuosismi retorici del discorso sulla fortuna di Libanio, Gregorio rappresenta le sue vicissitudini come esperienze appassionate del cuore o come incontri commoventi con altri uomini. Gregorio

[87] *Erster Band, zweite Hälfte*, 3 ed. (Bern, 1950), pp. 612-636. Qui si riportano taluni concetti fondamentali. Rinunzio a stendere una lista bibliografica sul Nazianzeno e rimando alla citata monografia del Werhahn, agli articoli di B. Wyss, *Phyllobolia für P. von der Mühll* (Basel, 1946), p. 153 ss.; «Mus. Helv.» VI (1949), p. 177 ss. e a A. Salvatore, *Tradizione e originalità negli epigrammi di Gregorio Nazianzeno* (Napoli, 1960).

rappresenta vivamente il contrasto tra la sua ispirazione a un ideale di vita etico-religiosa e l'egoismo e fa coincidere il distacco dal mondo con un ritorno alla vita in Dio, fra gli uomini e per gli uomini. La consolazione nel dolore gli è offerta dal colloquio col suo cuore. Secondo il Misch, la novità di Gregorio nella storia dell'autobiografia è nella consapevolezza del carattere soggettivo dell'esperienza religiosa e nel compito che egli affida al problema psicologico: rendere comprensibile e credibile la propria vita interiore agli altri uomini.

Eugenio di Palermo è quindi nell'orma del Nazianzeno, nel solco della svolta dell'autobiografia inaugurata dal grande Padre della Chiesa. Eugenio invoca le ali di una colomba per poter fuggire lontano dal mondo. Attingeva al Salmo 54[88], eppure tale immagine era stata già ripresa da Gregorio[89]:

> Ἤθελον ἠὲ πέλεια τανύπτερος, ἠὲ χελιδὼν
> ἔμμεναι, ὥς κε φύγοιμι βροτῶν βίον, ἤ τιν' ἔρημον
> ναιετάειν θήρεσσιν ὁμέστιος ...

Eugenio allontana da sé il calice dell'amarezza, la mondanità con le sue molestie attraenti e velenose. La lunga serie degli addii ai beni mondani è indubbiamente costruita secondo canoni retorici, ma bisogna pur dire che il vituperio, la calunnia, l'ingordigia costituiscono l'argomento di apposite composizioni di Eugenio: cioè anche nelle spire della retorica si può nascondere un soffio di sincerità. Nella rappresentazione della calunnia v'è forse un'impronta plutarchea: Eugenio scrive (133 ss.): «e tu, calunnia, va alla malora, immèrgiti nella tenebra e non avanzar piú in mezzo

[88] Cf. *Ps.* 54, 7: τίς δώσει μοι πτέρυγας ὡσεὶ περιστερᾶς | καὶ πετασθήσομαι καὶ καταπαύσω; | ἰδοὺ ἐμάκρυνα φυγαδεύων | καὶ ηὐλίσθην ἐν τῇ ἐρήμῳ.
[89] *Carm.* II 1, 32, v. 1 ss. *Ep.* 42 τίς δώσει μοι πτέρυγας ὡσεὶ περιστερᾶς.

ai mortali, tu che ogni cosa mi volgi e sconvolgi; possa trarre vantaggio dalla tua malevola perversità, che pone in non cale la divina vendetta rappresentando sul palcoscenico false opere da commedianti e rappezzando ciance e vane parole: osservi le spalle, sputi fuori il veleno e di nascosto mesci la bevanda di Circe nel titillamento di suasivi sofismi». È qui rifluito il verso di un poeta incerto, forse Empedocle[90], sul ciceone di Circe che mescolava «travagli e dolori e inganni e gemiti»

ὠδῖνάς ⟨τ'⟩ ὀδύνας ⟨τε⟩ κυκέων ἀπάτας τε γόους τε

trasmessoci da Plutarco[91].

Un accenno piú strettamente autobiografico hanno i versi 158-163:

Οἴχεσθε μακρὰν ἀστικαὶ προεδρίαι
θράσος τε καὶ φρύαγμα τῆς ἐξουσίας,
πολλῶν ἀφορμαὶ σφαλμάτων δεδειγμένα·
πλήμμυρα καὶ θόρυβος ἀπόστητέ μου,
λέσχαι, στάσεις, ἔριδες, ὀχλαγωγίαι
καὶ πραγμάτων σύμπασα τῶν τῆδε ζάλη.

«Andate lontano voi, dignità urbane, spavalderia e arroganza del potere, che vi siete dimostrate occasioni di molti errori. Inondazione e tumulto, rimanete lungi da me, chiacchiere, discordie, contese, ciarlatanerie e tutta la tempesta delle cose di quaggiú». Il poeta allude alle *dignitates umbratiles* per dirla con Boezio e ai suoi *errores* che possono richiamarci Ovidio, ma tutto il complesso dei motivi è già, a voler trascurare riferimenti minori, nella seguente prosa del Nazianzeno[92]: μέχρι τίνος φυσώμεθα τοῖς μικροῖς καὶ χαμαὶ

[90] Fr. 154 a D.-K.[8].
[91] *De esu carnium* 996 d-e.
[92] *Ep.* 178 (al retore Eudossio).

ἐρχομένοις, καὶ παίζομεν ἐν μειρακίσκοις καὶ πλάσμασι, καὶ ὑπὸ τῶν κρότων αἰρόμεθα; Μεταβῶμεν ἐνθεῦθεν, ἄνδρες γενώμεθα, ῥίψωμεν τὰ ὀνείρατα, παραδράμωμεν τὰς σκιάς, ἄλλοις παρῶμεν τὰ τερπνὰ τοῦ βίου, καὶ πλέον ὀδυνηρά. Ἄλλους πραγματευέτω καὶ μεταρριπτείτω, καὶ παιζέτω φθόνος καὶ χρόνος καὶ τύχη. Ὃ δή φασι τῶν ἀνθρωπίνων τὸ ἄστατον καὶ ἀνώμαλον, ἐρρέτωσαν θρόνοι, δυναστεῖαι, πλοῦτοι, λαμπρότητες, ἐπάρματα, πτώματα, τὸ εὐτελὲς τοῦτο δοξάριον καὶ ἀπόπτυστον, ᾧ μᾶλλον ἀδοξήσειέ τις αἰρόμενος ἢ γελώμενος, τὰ τῆς μεγάλης ταύτης σκηνῆς παίγνιά τε καὶ θεατρίσματα.

L'ideale della vita ascetica e solitaria contenta di poco, di sale e di verdura e di un cencio, di un ὄλβος ἄσυλος — tratto dal Nazianzeno — amico della povertà, di un giaciglio per terra che segni la pausa degli affanni e dei mali precedenti, trova forse la sua verità poetica nel v. 164:

Ἡσυχία πρόσιθι, συμμόναζέ μοι

«avànzati, tranquillità, resta sola con me». Un ideale quindi di solitudine in Dio, senza l'ansia sociale ma con lo stesso timbro di sincerità di Gregorio[93], anzi in compagnia di antichi libri di ogni genere (176 ss.): «E voi libri, scritture di argomenti di ogni genere, venite a me, accogliete la mia disperazione nella dolcezza della vostra compagnia, che sin dalla tenera età io mi elessi al di sopra di ogni possesso gioioso e prezioso»[94]. Emerge qui un tema fondamentale dell'anima medievale: l'amore delle lettere e il desiderio di Dio[95].

Le disillusioni provocate dalla mutevole sorte infine

[93] Cf. Greg. Naz., *Carm.* II 1, 11, v. 1940 ss. ζητῶ τιν' οἰκεῖν ἐκ κακῶν ἐρημίαν, | οὗ μοι τὸ θεῖον νῷ μόνῳ ζητούμενον, | ἐλπίς τε κούφη τῶν ἄνω, γηροτρόφος.

[94] Pura fantasticheria è quello che scrive la JAMISON su questi versi, p. 143.

[95] Cf. J. LECLERCQ, *L'amour des lettres et le désir de Dieu* (Paris, 1957).

rimettono il poeta nel grembo di Dio, della Trinità, nel sicuro rifugio di Dio: la preghiera alla Trinità è tutto un tessuto di immagini e di parole attinte ai *Salmi*: il ristoro del bastone di Dio, la santa paura di Dio, la disciplina di Dio che istruisce, il riparo dagli empi infelici nel Tabernacolo di Dio.

La catarsi è compiuta: nell'addio ai beni del mondo governati dalla mutevole sorte, il poeta ritrova i beni stabili, sicuri, costanti della vita in Dio e con Dio. Cosí il tema dell'instabilità della vita cosí caro e cosí familiare alla coscienza e alla fantasia medievale, cosí ricco di risonanze pagane e di ricordi antichi, trova nella sofferenza individuale del cristiano e nel messaggio della Sacra Scrittura e specialmente nei *Salmi* il suo ultimo sviluppo e il suo sigillo.

Anche se Eugenio di Palermo ha seguito uno schema di composizione e la tradizione letteraria pagana ha svolto il suo insostituibile ruolo, la tecnica poetica e il travaglio espressivo non hanno del tutto eliminato da questi versi l'accento umano di dolore, di disillusione, di stupore dinanzi alle sorti alterne dell'umanità effimera né hanno obliterato la sincerità del desiderio di pace serena e solitaria, che può rinvenire anche in noi, nel secolo ventesimo, un'adesione altrettanto solidale che sofferta.

[«Byzantion» XXXIII (Bruxelles, 1963), pp. 325-356]

TEODORO METOCHITES CRITICO LETTERARIO

1. A rendere piú completo il profilo critico della personalità culturale e politica di Teodoro Metochites, quale si è venuto delineando sempre piú chiaramente ad opera di C. Diehl[1], R. Guilland[2], H. Hunger[3], H.-G. Beck[4], J. Verpeaux[5], e, specialmente, I. Ševčenko[6], può contribuire l'interpretazione del saggio letterario di Teodoro su Demostene e Aristide, che costituisce uno dei diciotto opuscoli conservati nel cod. *Vindobonensis Philol. Graec.* 95[7].

Tale saggio critico sulla fama letteraria del piú grande rappresentante dell'oratoria politica e di quello della retorica d'apparato, costituisce, a mio parere, una testimonianza preziosa non solo dell'attività critica e dell'originalità di giudizio di Teodoro, ma anche della legittimità di un

[1] C. DIEHL, *Les mosaïques de Kahrié-Djami*, in *Études Byzantines* (Paris, 1905, rist. New York, 1963), p. 397 ss.

[2] R. GUILLAND, *Les poésies inédites de Théodore Métochites*, «Byzantion» III (1926), p. 265 ss. (=*Études Byzantines*, Paris, 1959, p. 177 ss.); ID., *Nicéphore Grégoras, Correspondance* (Paris, 1927), p. 358 ss.

[3] H. HUNGER, *Theodoros Metochites als Vorläufer des Humanismus in Byzanz*, «Byz. Zeitschr.» XLV (1952), p. 4 ss.

[4] H.-G. BECK, *Theodoros Metochites. Die Krise des byzantinischen Weltbildes im 14. Jahrhundert* (München, 1952).

[5] J. VERPEAUX, *Nicéphore Choumnos homme d'état et humaniste byzantin* (Paris, 1959), sp. p. 52 ss.

[6] I. ŠEVČENKO, *Études sur la polémique entre Théodore Métochite et Nicéphore Choumnos* («Corpus Bruxellense Historiae Byzantinae», Subsidia III, Bruxelles, 1962). Cf. la festosa recensione di H. HUNGER, «Byz. Zeitschr.» LVII (1964), p. 418 ss.

[7] V. la mia prefazione al testo greco.

discorso sull'"umanesimo bizantino' e di una sua concezione graduata e particolareggiata, voglio dire né indiscriminata né totalitaria.

2. Il saggio su Demostene e Aristide fu scritto da Metochites a Costantinopoli nel 1330-31[8] nel monastero di Chora, alla soglia della morte (1332), quando la polemica sullo stile e sull'astronomia, in modo cosí penetrante indagata e ricostruita da Ševčenko anche nel suo sottofondo politico, era cessata, dopo aver imperversato dal 1322 al 1326 (in ogni caso, conclusa dalla morte dell'antagonista Niceforo Choumnos nel 1327). Composto nella solitudine della meditazione, quando ormai Teodoro è tutto preso dagli studi matematici, il nostro *Saggio* è tuttavia illuminato, in qualche suo tratto fondamentale, dai termini di quella polemica che lo aveva impegnato con severa tenacia e dalla concezione che egli aveva dispiegata sullo stile difficile, complesso, anche oscuro, compatto, alieno dall'eccessiva chiarezza, cioè dalla volgarità, contro il suo avversario, fondendo insieme gli insegnamenti degli antichi maestri della retorica (specialmente Ermogene) e l'intento di difendere la sua maniera di scrivere fondata sull'emulazione dei grandi modelli classici, come Demostene, lettore appassionato di Tucidide, che piú intimamente rappresentassero le esigenze del gusto piú raffinato e della forma espressiva piú opportuna.

A Metochites e a Choumnos è comune l'appello agli antichi scrittori, modelli esemplari e immagini viventi e parlanti della pura lingua greca o attica, nonché ai teorici dell'atticismo e della retorica, ma la lezione che l'uno e l'altro ne traggono è diversa e la valutazione stessa di un Demostene o di un Tucidide obbedisce a quell'ideale stilistico che ciascuno dei due propugna. La polemica stilistica

[8] Precisa dimostrazione in Ševčenko, p. 143.

implicava quindi non solo una concezione retorica, ma anche il modo di esprimersi e di manifestarsi, cioè di essere. Il vivere era strettamente legato all'esprimere, la vita alla parola, onde quella polemica ha consentito di scoprire e di additare un aspetto significativo della vita spirituale del secolo XIV.

3. Ma non solo il tema della polemica, svolta da Metochites negli Opuscoli 13 (*Confutazione dei letterati incolti*) e 14 (*Seconda confutazione dei medesimi*) editi e interpretati dal Ševčenko, assicura una piú puntuale interpretazione del *Saggio su Demostene e Aristide*, ma anche gli articoli di critica letteraria, che Teodoro incluse nei suoi *Miscellanea*[9], come quelli su Giuseppe Flavio (cap. 15), su Filone (cap. 16), sulla durezza stilistica degli scrittori educati in Egitto (cap. 17), su Sinesio (cap. 18), su Dione di Prusa (cap. 19), su Senofonte (cap. 20), su Plutarco (cap. 21). È particolarmente da menzionare il capitolo su Dione[10], in cui Teodoro precisa il rapporto di dipendenza da Sinesio in modo cosí esatto e competente, da precorrere degnamente l'indagine moderna[11]. Con un modulo critico che si ripresenta nel *Saggio su Demostene e Aristide*, Teodoro, mentre rivela l'affinità di certi contenuti, distingue lo stile familiare, semplice, modesto di Dione da quello sostenuto, insolito, elevato di Sinesio, con la sicurezza di giudizio che gli derivava dall'esperienza personale di lettore. «Anche gli altri capitoli storico-letterari di Metochites dimostrano la sua indipendenza nella critica letteraria;» — ha scritto giustamente il Beck[12] — «egli si serve naturalmente dei

[9] Theodori Metochitae *Miscellanea philosophica et historica* edd. M.C.G. Mueller-M.T. Kiessling (Lipsiae, 1821).

[10] Riedito con miglioramenti testuali da v. Arnim, nel vol. II dell'edizione delle opere di Dione (1896, 1962^2), p. 329 ss.

[11] Cf. J.R. Asmus, «Byz. Zeitschr.» IX (1900), p. 89 ss.

[12] H.-G. Beck, *Theodoros Metochites*, cit., p. 74.

criteri che gli antichi e Fozio hanno formato, ma formula nell'àmbito contenutistico i giudizi con chiara evidenza; altrettanto poco si basa sugli antichi giudizi stilistici».

In verità il *Saggio su Demostene e Aristide* definito nel titolo ἐπιστασία καὶ κρίσις (reso da Ševčenko 'osservazioni critiche ') e successivamente (cap. 4) come ἐπιμέλεια καὶ θεωρία ('studio accurato') è da considerarsi nella struttura e nello svolgimento un'opera originale, poco dipendente dalla tradizione della critica letteraria antica. Esso rappresenta una posizione solo marginalmente polemica ed effettivamente creativa e nuova: segna anzi un progresso della meditazione e del pensiero critico quale a noi risulta dai *Miscellanea* pubblicati verso il 1328[13] e dagli stessi opuscoli 13 e 14, esasperatamente polemici. È uno scritto della pienissima maturità, in cui è presente l'intera personalità di Teodoro, uomo e scrittore; né costituisce solo un saggio di critica letteraria, bensí anche un documento di alta umanità e di umanesimo integrale laico.

4. La struttura del *Saggio* non può non richiamare il principio critico-letterario della σύγκρισις adoperato da Dionisio per la caratterizzazione degli oratori, specialmente nel *De Isaeo*, in cui Iseo e Lisia sono posti l'uno accanto all'altro nelle loro ὁμοιότητες e διαφοραί e, esemplarmente, nello scritto περὶ τῆς Δημοσθένους λέξεως che qui è degno di singolare menzione. Il critico di Alicarnasso dimostra che Demostene, perfetto fruitore dello 'stile misto', è superiore ai rappresentanti degli altri stili, attraverso il modulo sincritico, cioè il confronto con Tucidide sul piano delle analogie e delle differenze e della contrapposizione di ciò che è proprio dello stile di ognuno dei due: tale confronto è

[13] In una lettera di Niceforo Gregoras, di tale epoca, è salutata l'apparizione dei *Miscellanea* (cf. R. Guilland, *Correspondance*, cit., p. 7 s.). Cosí credo, non ostante Ševčenko, p. 36, n. 2.

ritenuto indispensabile dal 'demostenico' Dionisio per dimostrare l'assoluta superiorità di Demostene[14]. Ma poiché Metochites non limita il confronto alla λέξις dei due grandi rappresentanti della prosa greca, ma lo estende al βίος e all'ἦθος, sí che i due oratori diventano eroi ciascuno nel suo àmbito, è inevitabile ammettere una suggestione di Plutarco, ché Metochites, se altro mai Bizantino, ammirò in lui il filosofo e storico della filosofia, il maestro della sapienza, la fonte dell'erudizione , παγκόσμιον ... πάσης ἱστορίας καὶ μαθήσεως ... ταμεῖον[15], ma anche il giudice degli oratori e del loro stile, del loro diverso atteggiamento nei riguardi dell'arte e delle loro particolari caratteristiche. Infatti nell'ultima parte dell'articolo dedicato a Plutarco nei *Miscellanea* Metochites scrive[16]: μάλιστα δ' ἂν εἴη τοῦ νῦν γε τούτου λόγου πίστις καὶ τεκμήριον εὖ μάλ' ἐναργέστατον, εἴ τις ξυνίησι καὶ προσέχει τὸν νοῦν, οἷς πολλαχοῦ περὶ ῥητόρων ἀνδρῶν κρίνει, καὶ τῆς τοῦ λέγειν αὐτῶν ἑκάστων ἰδέας, καὶ ὡς ἄρα πεφύκασι πρὸς τὴν τέχνην, καὶ οἷα διαφέρουσι, καὶ ἄλλος ἄλλου βελτίων καὶ ἥττων ἐστί. Διαιρεῖται γὰρ ἐν τούτοις καὶ κατατεχνιτεύει τοὺς κρινομένους λόγους ἐπιεικῶς ἄριστα καὶ καθάπαξ ὡς αὐτὸς μάλιστ' ἐπίβολος, καὶ ἱκανῶς ἔχων τῶν τῆς τέχνης νομίμων, καὶ ὧν κρίνειν οὕτω δὴ καὶ χρῆσθαι πάντως ἔξεστιν, εἰ αἱροῖτ' ἄν, καὶ οὐκ ἀγνοῶν ἀποτυγχάνει, ἀλλ' ἑκών γε εἶναι κατ' ἄλλον τῷ ὄντι σκοπὸν ἀνύτων, ὡς ἀμέλει βούλεται. Καὶ πολλαχοῦ μέν ἐστιν ἐντυχεῖν αὐτῷ τὰ κατὰ ῥητορικὴν καὶ ῥήτορας ἄνδρας ἐπισκεπτομένῳ καὶ τελεώτατα διαιρουμένῳ τε καὶ φυλοκρινοῦντι τὰς αὐτῶν περὶ τὸ λέγειν δυνάμεις καὶ χρήσεις, καὶ οὐκ ἂν μωμήσαιτό τις, ἃ κἀνταῦθα φθέγγεται· ἀλλ' οὐχ ἥκιστα κἀν τούτοις ὄψεται τὴν τοῦ Πλουτάρχου περίνοιαν καὶ τὸ καίριον τῆς κρίσεως[17].

[14] Cf. A.A. ANASTASSIOU, *Eine σύγκρισις von Demosthenes und Thukydides bei Dionysios von Halikarnass* nel vol. Χάρις Κωσταντίνῳ I. Βουρβέρῃ (Atene, 1964), p. 297 ss.

[15] *Miscellanea*, p. 474.

[16] Op. cit., p. 478 s.

[17] Teodoro Metochites conobbe dunque le *Decem Oratorum Vitae*,

Ma la suggestione maggiore derivava dall'adozione plutarchea del modulo sincritico in opere come la σύγκρισις Ἀριστοφάνους καὶ Μενάνδρου e specialmente nei capitoli finali delle *Vite* fra i quali devono essere qui ricordati quelli su Demostene e Cicerone.

La significativa validità della σύγκρισις nella critica letteraria antica (neppure il grande Anonimo *Del sublime* rifuggí dall'uso di tale modulo) fu indagata in modo eccellente dal Focke[18], il quale la riconduceva al carattere 'agonale' dell'indole greca, alla tendenza dialettica ed eristica al dividere e all'unificare, al desiderio di personificazione plastica di concetti astratti e, per il campo specifico della critica letteraria, al rapporto tra personalità creatrice e genere letterario. Quando il γένος letterario divenne tradizione e si personificò in alcuni rappresentanti e nacque la dottrina della μίμησις τῶν ἀρχαίων, il συγκρίνειν non fu solo possibile, ma necessario: un autore non fu giudicato nella sua individualità, ma confrontato col suo simile.

Tale modulo sincritico è quindi ereditato da Metochites ed è operante dinamicamente nella struttura del *Saggio su Demostene e Aristide*, non è mai pedissequamente seguito o esteriormente meccanicizzato, ma è realizzato dall'autore in modo corrispondente alla natura del suo temperamento e alla sua concezione di scrittore né ilare né sorridente, sdegnosa bensí del freno dell'arte[19].

che la critica moderna a partire dal Wyttenbach ritiene spurie, ma, in questo giudizio su Plutarco critico degli oratori, può aver tenuto presenti il cap. 8 sugli oratori (Isocrate, Eschine, Iperide, Lisia, Antifonte e Iseo) dell'opuscolo *De gloria Atheniensium* e il passo *De recta ratione audiendi* (42 d) sul Λυσιακὸς λόγος.

[18] F. Focke, *Synkrisis*, «Hermes» LVIII (1923), p. 327 ss. (sp. p. 345 ss., 366 ss.).

[19] Cf. Niceph. Gregoras, *Hist.* VII 11, 3 (*PG* 148, 1, 445): οὐδ'ἱλαρᾷ τινι καὶ μειδιώσῃ γλώσσῃ τὸ τῆς διανοίας παραμυθεῖσθαι ἐμβριθές, οὐδὲ τὸ τῆς φύσεως πάνυ τοι γόνιμον χαλινῷ τινι κατέχειν προτεθύμηται.

5. Anche dal punto di vista contenutistico, la sizigia Demostene-Aristide non solo per l'impostazione, ma per il rilievo che essa assume nella storia della critica letteraria, si può dire costituisca una felice novità. L'accoppiamento del fervido combattente per la libertà greca e del brillante conferenziere dell'età imperiale, dei due supremi rappresentanti del genere politico e del genere epidittico-panegirico, dei due campioni della lingua antica, veniva per la prima volta, con quella sistematicità consentita dall'inquieto e ribollente temperamento di Teodoro Metochites, criticamente prospettato, giustificato, analizzato. Il miglior fondamento della σύγκρισις dei due eroi del λόγος veniva offerto dallo stesso Aristide, che professò il culto demostenico[20] e che era convinto di eguagliare il grande Ateniese[21]. Ermogene, contemporaneo di Aristide, che si guarda bene dal ritenere Aristide superiore a Demostene, pone a confronto due loro proposizioni[22]; cosí pure Filostrato nelle *Vitae Sophistarum*[23]. D'altra parte, già a partire da un altro contemporaneo, l'atticista Frinico[24], la marcia di Aristide ad assumere il ruolo di 'classico' — contemporanea all'itinerario scolastico che lo indica come demostenizzante e emulo di Demostene, come l'unico che abbia saputo imitare il genio inventivo dell'oratore ateniese[25] — è costante e assidua, prima attraverso i maestri della retorica (Longino, Menandro, Aftonio ecc.) poi attraverso i retori, come

[20] *Or.* XLVI 398 Dindorf ὃν ἐγὼ φαίην ἂν Ἑρμοῦ τινος λογίου τύπον εἰς ἀνθρώπους κατελθεῖν.
[21] *Or.* XLVII D.
[22] π. ἰ., p. 353 s. Rabe.
[23] P. 220 Wright.
[24] Phot. cod. 158, 101*a* 17 Bekker ἐν ᾧ καὶ Ἀριστείδου τοῖς λόγοις (ὥς φησιν) ἐντυχὼν ἄρτι, τότε ἀκμάζοντος, πολὺ τοῦ ἀνδρὸς ἔπαινον ποιεῖται.
[25] Cf. spec. la *Vita Aristidis* nel vol. III dell'edizione aristidea di Dindorf, p. 741 s., 742: ὃ γὰρ ὡς ἴδιον Δημοσθένει προσὸν κατενοήσαμεν, τοῦτο ἐπ' ἀκριβείας τῶν νεωτέρων σοφιστικῶν ἀνδρῶν αὐτὸς μόνος μεμίμηται. νικῶν γὰρ οὐκ ἀναπαύει τὸν νοῦν, ἀλλὰ τῷ γονίμῳ τῆς φύσεως χρῆται.

Libanio[26] ed Imerio e poi Coricio[27] e il poeta Tomaso scolastico, il quale si dichiara amico di Demostene, ma anche φιλαριστείδης, nonché φιλοθουκυδίδης[28], sí che nell'epoca illustre della restaurazione classicistica Fozio escerpisce dalle piú celebri orazioni aristidee (Παναθηναϊκός, Ὑπὲρ τῶν τεττάρων, etc.) e Areta fa eseguire una copia delle sue opere[29].

Ma lo stesso Fozio in due luoghi del cod. 265 dedicato a Demostene, paragona i due personaggi: nel primo[30] a proposito di alcuni che avanzano riserve sullo stile delle due orazioni demosteniche *Contro Midia* e *Della falsa ambasceria contro Eschine*, in quanto in esse l'autore «ripetendo ad intervalli i medesimi pensieri pare gareggiare con se stesso, piú in un'ascesi retorica che in un agone effettivo», si domanda: «Ma costoro, che pongono sotto accusa questi discorsi, che cosa dovrebbero dire di Aristide, che, a quel che pare, ha adoperato fino alla sazietà questo particolare modulo espressivo, quasi proceda lungo le sue opere oltre il conveniente ed estenda il tema al di là di ogni giusto limite di svolgimento?»[31] E nel secondo scrive: «Ma è molto difficile per un autore di discorsi agonistici conservare fino alla fine l'ethos contro l'antagonista, specialmente per quanti ebbero in sorte una natura un po' amara ed appassionata. Di questa sono massimamente partecipi sia Demo-

[26] Cf. *or.* LXIV FOERSTER § 4 τὸν μὲν οὖν ἐμὸν εἰς Ἀριστείδην ἔρωτα καὶ ὡς αἱρέσεώς μοι δοθείσης ἢ νικῆσαι πλούτῳ τὸν Μίδαν ἢ καὶ κατὰ μικρὸν ἐγγὺς ἐλθεῖν τῆς τοῦδε τέχνης εὐθὺς ἂν ἐγενόμην τοῦ δευτέρου, παντί που δῆλον. Per altre testimonianze, v. DINDORF, *Aristides*, vol. III, pp. 737-765.

[27] Cf. CHRIST-SCHMID-STAEHLIN, *GGL* II 2 (München, 1924), p. 707 s.

[28] *A.P.* XVI 315.

[29] Cf. F.W. LENZ, *Aristeidesstudien* (Berlin, 1964), p. 167 ss., 46 ss.

[30] Phot. p. 491*a* 40 ss.

[31] Phot. p. 491*b* 7 ss.: ἀλλ'οἵ γε τούτους αἰτιώμενοι τί ἂν φαῖεν περὶ Ἀριστείδου, ὃς καὶ κατακόρως τῷ ἰδιώματι τούτῳ φαίνεται κεχρημένος, ὥσπερ καὶ τῷ προϊέναι κατὰ τὰς ἐργασίας πέρα τοῦ μετρίου, καὶ τῷ περιττῷ μᾶλλον ἢ τῷ μέτρῳ τῆς χρείας συμπαρεκτείνεσθαι;

stene sia Aristide, onde si lasciano spesso trascinare, e il proposito è vinto dalla natura, perché l'arte non basta a realizzare bene l'intenzione, se non ha la collaborazione del temperamento naturale»[32].

Nel secolo XI Michele Psello nell'opuscolo περὶ χαρακτήρων συγγραμμάτων τινῶν[33] ritiene notevoli in Demostene τὸ ἐφ' ἑκάστῳ πράγματι ἔννουν καὶ σύντονον καὶ ἡ τῶν μερῶν τοῦ λόγου ἀρίστη οἰκονομία e in Aristide ἡ τῇ δεινότητι ὑποκαθημένη ἀμφιλαφῶς ἡδονὴ καὶ ἡ τῶν ἐπιχειρημάτων ἀκρίβεια καὶ ἡ τῶν ἐργασιῶν καὶ τῶν ἐνθυμημάτων γονιμωτάτη διασκευή.

Il medesimo Psello nei Χαρακτῆρες πατέρων[34] osservando che Gregorio Nazianzeno fu emulo specialmente di Aristide, rileva che il retore smirneo «tuona, ma non fulmina» e, come Pericle mette a soqquadro la Grecia[35], cosí egli tutto l'uditorio con le sue argomentazioni, che esegue in modo tale da generare negli ascoltatori un senso di sazietà e un desiderio di frenarlo. E piú oltre[36] contrappone all'attraente oratoria di Basilio quella stancante e deterrente di Aristide.

Ma il *Fortleben* aristideo sembra soprattutto fiorente nei secoli XIII-XIV. Gregorio di Cipro imita nei suoi *Encomi* di Michele e Andronico Paleologo il *Panatenaico*, l'*Encomio di Roma* e l'orazione ps.-aristidea *In regem*[37] e trasmette lo studio e l'esemplarità del retore al suo discepolo ed erede

[32] Phot. p. 492*b* 9 ss. ἀλλά γε χαλεπώτατόν ἐστι λόγων ἀγωνιστικῶν ἐργάτῃ διὰ τέλους φυλάξαι πρὸς τὸν ἀνταγωνιστὴν τὸ ἦθος, μάλιστα δὲ τοῖς ὅσοι φύσεως ἔτυχον πικροτέρας τε καὶ παθητικωτέρας, ἧς οὐχ ἥκιστα Δημοσθένης τε καὶ Ἀριστείδης μετέχει. διόπερ πολλάκις ἐξάγονται, τῆς προθέσεως ἐλαττουμένης ὑπὸ τῆς φύσεως· οὐδὲ γὰρ οὐδ' ἔστιν ἱκανὴ τέχνη κατορθῶσαι τὸ βούλημα, μὴ συνεργὸν ἔχουσα καὶ τὴν τῆς φύσεως ἰδιότητα.

[33] Ed. Boissonade (M. Psellus, *De operatione daemonum. Accedunt inedita opuscola Pselli*. Nürnberg, 1838, Amsterdam, 1964), p. 50.

[34] Ed. Boissonade, p. 126.

[35] Aristoph., *Ach.* 530 s.

[36] Ed. Boissonade, p. 129.

[37] Cf. Boissonade, *Anecdota Graeca* I, p. 318 n., 338 n.; Verpeaux, op. cit., p. 30, 90, 111, 117.

spirituale Niceforo Choumnos, divenuto il grande avversario del nostro Teodoro[38]. Imitato da Niceforo Gregoras[39], il quale dedica un'epistola all'esegesi del proemio dell'*Encomio di Roma*[40], fu studiato e trascritto da Tomaso Magistro[41] e Macario Crisocefalo[42].

Anche lo studio di Aristide (con Demostene e Platone) è uno dei motivi della polemica fra Niceforo Choumnos e Teodoro Metochites[43] e tracce di imitazione aristidea sono riscontrabili negli opuscoli polemici di Metochites[44], il quale nei *Miscellanea* contrappose alla stolta ed egoistica presunzione di alcuni suoi contemporanei sia Demostene τὸν περὶ τοῦ στεφάνου καὶ Κτησιφῶντος 'Αθήνησιν ἀγωνισάμενος καὶ νικήσας, sia Aristide τοὺς ὑπὲρ τῶν τεσσάρων ἐπιδειξάμενος καὶ μέγας ἀκούσας καὶ θαυμαζόμενος ἐξ ἐκείνου μέχρι καὶ νῦν ἐν Ἕλλησιν[45].

Anche nell'opuscolo anonimo *Sui sapienti contemporanei e antichi criticati a torto* edito dal Ševčenko[46], Aristide e Demostene sono accomunati nella loro εὐγλωττία[47], riconosciuti esempi di magistero stilistico, ma non esclusivi né monopolistici[48].

Il *Saggio su Demostene e Aristide*, mentre riceve un crisma di attualità anche dall'ambiente culturale in cui viene a situarsi, mostra nell'autore, maturo d'anni e d'esperienza, il desiderio di temprare l'acerba polemica in una visione

[38] Ševčenko, p. 27, 49.
[39] Cf. R. Guilland, *Essai sur Nicéphore Grégoras. L'homme et l'oeuvre* (Paris, 1926), p. 79.
[40] *Epist.* 48 Guilland.
[41] Cf. Krumbacher, *GBL²*, p. 549.
[42] Cf. Krumbacher, *GBL²*, p. 603.
[43] Cf. Niceph. Choumnos, p. 370 Boissonade; Theod. Met., *Op.* 14, c. 17 Ševčenko.
[44] Cf. Ševčenko, p. 170, n. 3; pp. 191 e 193.
[45] Theod. Met., *Misc.*, p. 225.
[46] P. 287 ss. (=Appendice V).
[47] Cap. 9.
[48] Capp. 3-5.

critica che ponga i due eroi della prosa greca ciascuno sulla sua vetta, ma anche nel posto che loro compete, senza che una tendenziosa idolatria classicistica offuschi il giudizio storico.

6. Lo stile che in questo *Saggio* dispiega Teodoro Metochites conferma il giudizio che da Niceforo Gregoras[49] a Ševčenko[50] è stato dato con singolare concordia: 'spinoso', 'irritantemente originale', 'copioso', ricco di flosculi atticistici[51], non privo di neologismi[52] e di parole rare, aritmico[53], manierato, inameno[54]. Maestro della περιβολή[55], difensore della δεινότης[56], sprezzatore dello stile volgare e supino, convinto che lo stile leonino di Tucidide sfiderà l'invidia e l'ingiuria del Tempo, che divorò le opere facili e piane di Ecateo e di Ellanico, Teodoro Metochites realizza uno stile complesso e denso, iniziatico e aristocratico che, aderendo, sul fondamento dell'imitazione degli antichi modelli, al labirinto del fervido pensiero, tormenta e affascina ad un tempo. Anche se pone a disagio l'interprete moderno, il quale può talvolta dubitare d'intenderlo completamente, lo stile di Metochites, per la complessità che lo caratterizza e che rispecchia l'ascesi, il tormento, l'ambizione, l'irrequietudine interiore, è il segno piú sicuro della sua grandezza di scrittore, cosí come il contenuto del *Saggio su Demostene e*

[49] *Hist.* VII 11, 3.
[50] P. 26 ss., 35 ss., 55 ss.
[51] Cf. Ševčenko, p. 40, n. 1.
[52] A quelli enumerati dal Ševčenko, p. 38, n. 1, sottrarrei λαμυρότης. (cap. 29) che correggo in λαμπρότης e aggiungerei ἀρτιόχρειος (cap. 19) usato anche nei *Miscellanea* (p. 527, 663, 735).
[53] Cf. H. Hunger, «Byz. Zeitschr.» XLV (1952), p. 18 n. 6; Ševčenko, p. 56, n. 6.
[54] Boissonade, *Anecdota Graeca* I, p. 402 ss.
[55] Su questo concetto ps.-aristideo ed ermogeniano, affine alla μακρολογία e all'αὔξησις, v. ora D. Hagedorn, *Zur Ideenlehre des Hermogenes* (Göttingen, 1964: «Hypomnemata», Heft 8), p. 43 ss.
[56] Cf. L. Voit, Δεινότης. *Ein antiker Stilbegriff* (Leipzig, 1934).

Aristide, che stiamo per analizzare, è una delle prove piú valide della sua sensibilità e del suo gusto di umanista.

7. *Il proemio: orgoglio e responsabilità.* — Metochites espone l'occasione del presente *Saggio*. Costretto ad abbandonare la vita politica, egli può disporre di maggior tempo libero. Durante tale ozio, trovandosi ad avere tra mano alcuni scritti di Demostene e Aristide, amici della città gli chiedono di esprimere la sua opinione sui due retori, a quale egli assegni la palma del migliore. L'autore ritiene la domanda irriverente, inacuta ed inopportuna, perché entrambi furono sommi nell'arte del dire tra i Greci di tutte le epoche ed egli dimora con loro fin dalla fanciullezza e li ha sempre amati ugualmente. Non reputa conveniente né la gara né l'arbitrato (c. 1). D'altra parte, l'autore si è dedicato completamente agli studi di filosofia e matematica ed è preso dagli incantesimi di questa scienza, come il ferro dalla calamita. In tale campo egli ha pubblicato opere, forse non spregevoli per i competenti, anzi vantaggiose per i lettori. È evidente che chi si accinge ad un'impresa scientifica deve essere adeguatamente preparato, avere consuetudine con una lunga meditazione ed esperienza per poter giudicare irreprensibilmente, con sicurezza e intelligenza; né ci si può comportare come chi, venendo da una lunga esperienza di agoni ginnici o di atleti del pentatlo, andasse a presiedere ed arbitrare gare poetiche e letterarie. Chi agisce cosí si rivela alla fine rozzo e ignorante (c. 2). L'autore ha il senso del ridicolo, e il compito del confronto e della valutazione dei meriti dei due retori è difficile e inopportuno, perché da tempo non percorre la lunga corsa secondo misure e cubiti e stadii dell'arte retorica né distingue le qualità dello stile o soppesa la capacità degli oratori, ma è tutto impegnato nella doppia corsa attraverso il cielo, nello studio delle armonie degli astri, in cui crede di aver conseguito vittoriosamente qualche risultato (c. 3). Ma chi esamini dall'esterno o si

trovi nella medesima difficile sua situazione potrebbe addurre, per spiegare la necessità del suo silenzio e quindi la rinunzia a rispondere al pressante appello degli amici, la dura sorte che l'ha colpito, l'essere precipitato dal colmo della felicità nell'infelicità totale e alla gravissima malattia fisica, che lo distrae da ogni attività. L'autore non pensa cosí, né vuole apparire di essere realmente in cosí gravi condizioni, né si rassegna, anche se deve arrossire, a credere ai pretesti che altri possono opporgli, quale l'età ormai avanzata (sessant'anni o poco piú), l'essersi egli dedicato con instancabile ed invincibile amore allo studio di tanti argomenti, e, specialmente, il trovarsi in una situazione penosa e infida, tormentato nello spirito e nel corpo (c. 4). Metochites respinge tale interpretazione della sua rinunzia e ribadisce i suoi motivi contro la temeraria proposta. Ma gli amici non si lasciano persuadere ed egli, trascinato dalla loro insistenza, accetta d'istituire l'agone fra i due retori. «E cosí ormai scongiurato e trascinato dagli amici, pronto a ricevere lode o biasimo, rendo manifesti i miei pensieri sui due retori cosí come li ho concepiti, secondo il mio giudizio e la mia meditazione, nella presente opera, assumendomi la responsabilità di un'impresa forse grande e temeraria a cospetto degli innamorati della letteratura e, non meno, di questi due uomini, e affrontando sia le diverse opinioni in contrasto sia gli ardori dei fautori dell'uno e dell'altro». Il lettore è libero di esprimere il suo voto, qual che sia, su quest'opera, che , sia che non colga, sia che colga nel segno, esprime un giudizio personale e responsabile sui due retori (c. 5).

8. *Classicismo e umanesimo*. — Già nell'*Opuscolo* 13 (cap. 19) Metochites, replicando a Niceforo Choumnos, fautore della chiarezza e della brevità, aveva scritto: «I miei avversari non solo credono difficoltoso occuparsi delle altrui opere e percorrerle nella loro lunghezza ... ma specialmente nelle loro opere e nei loro discorsi amano la

brevità e delimitano i loro trattati con le misure brevi della dizione. Ed invero questo fa loro comodo, perché, se estendessero i loro discorsi, hanno paura di imbattersi piú da vicino nei dirupi e negli impedimenti della grammatica, dispensiera di amarezze e di tormenti ... (cap. 21). E inoltre, a vero dire, essi non sanno diffondersi nei loro argomenti, anche se fanno mostra di infinita abilità e dottrina. Essi fuggono i lunghi discorsi e si ritengono paghi di brevi componimenti e di ciò si fanno un titolo di lode. Ma Cicerone, l'oratore romano, a ciò che si racconta, richiesto quale fosse il miglior discorso di Demostene, rispose: "il piú lungo". E in verità è piú degna di ammirazione la bellezza che si dispiega in un'opera lunga che in quella contenuta in un àmbito breve».

All'inizio del *Saggio* Metochites riprende l'aneddoto plutarcheo e lo interpreta nel senso che di tutti i discorsi egualmente belli sia migliore quello che contiene in maggiore estensione pregi stilistici e coerente capacità. E ricorda anche che, conversando con un uomo urbano e competente, aveva definito positivamente il motto ciceroniano. Ma l'amico avrebbe preferito quest'altra formulazione: esser migliore degli altri quel discorso che uno si trova ad avere tra le mani e che può consultare o studiare come un bene costante e incontestabile di chi è sempre presente e che di nulla manca e che è in grado di ridurre in suo potere chi lo studia e lo consulta. Metochites ritiene di poter applicare questo discorso ad entrambi i retori, oggetto del suo esame (c. 6). Certo è possibile distinguere i pregi stilistici dei due retori, tutti di eguale incontestabile eccellenza, doviziosi di dote naturale e di capacità espressiva, insuperabili e perfetti, ma lo studioso che, secondo le circostanze, si imbatte in uno dei due, a partire da quel momento a questo si attacca immensamente e si immedesima con lui e gli presta attenzione come al migliore; ma se poi s'imbatte nell'altro, muta il giudizio e diventa possesso suo, sùbito e con naturalezza.

E cosí dallo studio dell'uno o dell'altro dei due retori, all'improvviso, noi uomini ci sentiamo uniti, noi, creature effimere e labili, noi che siamo di solito diffidenti, litigiosi, discordi. Tale potere è comune ai due retori, egualmente sommi nell'eccellente possesso della lingua e nella perfetta compiutezza dell'esercizio. E non è facile distinguere quale discorso dell'uno e dell'altro sia superiore o inferiore, come tuttavia pur potremmo (c. 7).

9. *Il condizionamento della realtà politica.* — Stabiliti con accento cosí vigoroso e moderno i concetti dell'esemplarità e dell'universalità di ciò che è 'classico' e della solidarietà umana suscitata dallo studio dei grandi del passato, contrapposti alla mutevole e discorde avventura della vita mortale, sentiti profondamente quasi divini e, incorruttibilmente, virtuosi artefici di *humanitas*, Metochites passa a giudicare e a distinguere (κρίσις καὶ διαίρησις). I due retori non hanno rivali tra gli uomini di tutte le epoche, sono a paro l'uno con l'altro, per l'ethos, per il naturale talento, per la capacità espressiva, per la concezione e l'attuazione dei programmi e dei fini, ma sono diversi, perché diverso è il clima civile, umano e politico nel quale fiorirono. Demostene visse al tempo della libera democrazia ateniese, partecipò intensamente alla vita della città, attivo e operoso, sollecito agli interessi della patria e dei cittadini, ambizioso e amaro di temperamento, adattò correttamente la sua eloquenza alla realtà delle cose in modo imperioso e sicuro e non volle essere né un fine dicitore né un brillante conferenziere. Invece Aristide visse sotto il sovrano impero assoluto dei Cesari, dominatori del mondo, e sia per il suo carattere schivo e la naturale tendenza a vivere per sé stesso, sia per il favore delle circostanze, rinunziò ad ogni forma di attività politica e si dedicò alle Grazie della retorica e ai teatri delle pubbliche letture, senza correre rischi (c. 8). Si abbandonò ad ogni sorta di programmi, fruendo senza risparmio delle

risorse naturali e della sua tecnica potente, per nulla e senza sospetto, sí che gli ascoltatori temevano che egli potesse apparire come un sofista vuoto, inopportuno, fuori della vita stessa, in balía di sciocchezze, come un giocoliere che ruba con l'inganno. E veramente, a dirla schietta, Aristide non aveva il pungolo della necessità o il timore degli ascoltatori; disponeva senza remore della feracità del suo impulso e della dovizia dei suoi pensieri, diffondendosi in minuti particolari cosí artificiosi, da risultare estranei al discorso e privi di senso. Aristide che si esercita e contende con gli antichi, amministra con signorile sfarzo il suo grosso patrimonio e la potenza del suo stile, sfoggiando discorsi in emulazione degli antichi, non aderenti alla realtà e all'opportunità, sí che spesso è ridondante o estraneo all'effettiva necessità delle cose. E tuttavia si fa ammirare in ogni sua opera per feracità e mobilità, per urbanità e per grazia (c. 9). Nondimeno, se Aristide non avesse disdegnato del tutto la situazione di allora e se per qualche necessità avesse frequentato le sale del Consiglio e la tribuna degli oratori, o avrebbe tratto qualche ammaestramento dalle cose e adeguato la sua arte alla realtà e alla pratica effettiva o almeno non avrebbe lussureggiato nella dismisura dei suoi attuali discorsi, ma avrebbe sospettato che affettava sofismi e sortilegi verbali, come se gli ascoltatori fossero impreveggenti e, sia pur malvolentieri, si sarebbe dedicato alla vita pubblica e successivamente si sarebbe restituito al suo ideale di una vita tutta per sé. Anche Antifonte di Ramnunte, per aver dispiegato, bravissimo com'era, la sua acuminata e facile eloquenza, cadde nel sospetto di falsare la realtà delle cose, velatamente o scopertamente, e fu allontanato dall'attività pubblica di oratore.

10. *L'invincibile terribilità di Demostene: le sue orazioni rispecchiano le passioni del cuore.* — Per la ricchezza del talento naturale che si dispiega con successo in ogni avveni-

mento della vita pubblica, i discorsi di Demostene sono insuperabili. Per la conquista degli uditori Demostene ha inventato e disposto tutti i ritrovati dell'ingegno umano, utili al suo programma e alla sua lotta. Le cose che si aggirano nella mente — tante quante è difficile immaginare — sono tutte regolate in modo eccellente, per non dire divino, al conseguimento dello scopo. Ed è degno di ammirazione chi, fiorente d'ingegno, riesce ad eguagliarlo o ad avvicinarglisi, nell'invenzione almeno, se non nella disposizione (c. 11). Metochites concorda perfettamente con i fautori di Aristide, quando essi ai meriti che si preoccupano di attribuirgli aggiungono in special modo questo: Aristide, per concezione e fecondità, realizza nei suoi discorsi l'ideale demostenico. Ché è propria di Demostene la normale temperie di una ricca e straordinaria feracità di tutto ciò che vuole, presupposto ammesso da tutti indiscriminatamente. Ma oltre l'illustre feracità dell'ingegno, è ammirevole la sua straordinaria e invincibile terribilità (δεινότης), consapevolmente e opportunissimamente applicata, sí che Demostene non ha nulla di pomposo, anche se talvolta dalla flessibilità e mobilità del suo naturale talento sia portato fuori della reale necessità delle cose, ciò che d'altronde gli ascoltatori difficilmente colgono (c. 12). La laboriosa ed efficace applicazione della δεινότης e dell'opportunità matura di ogni detto, superiore ad ogni negligenza o sospetto, è tale che, salva la sporadica prevalenza di qualche grande oppositore, in generale vince ogni ostacolo: essa è come il muro di Semiramide contro cui si affannano inutilmente gli avversari, che cercano di rimuovere ciò che è inamovibile. Questi, anche loro malgrado, devono ammettere l'evidenza e non calunniare l'agone demostenico, quasi fosse fondato su seducenti finezze e non sulla necessità effettiva delle cose. Il risultato della terribilità demostenica è il massimo successo: neppure Aristide consegue qualcosa di simile (c. 13). La lotta impegnata da

Demostene contro gli avversari politici e i nemici della patria condizionò necessariamente la sua facoltà inventiva.

A questo giudizio critico, fondato sull'evidenza, devono aderire responsabilmente sia chi si appassiona sinceramente, sia chi finga di appassionarsi e vada sostenendo, per esercizio o sfoggio di eloquenza, che i nostri due eroi, in quanto a risultato pratico, sono pari e compiono opere uguali. Demostene adegua però l'espressione dei fatti ai suoi sentimenti, con la conseguenza che, secondo il dettato del cuore, egli espone con naturale efficacia le passioni che dentro gli urgono. «E le sue opere provengono dal cuore, come fiotti di luce, e in un certo modo traggono vantaggio dalla passione e ad essa si conformano» (c. 14).

11. *Demostene non è epidittico.* — Già l'Anonimo *Del Sublime* aveva da par suo additato la forza uraganica della terribilità di Demostene (π.ὕ. XII 3 s.) e la sua inaccessibilità a tutti e, insieme, gli altri terribili doni, a lui mandati da un dio, operanti nella sua oratoria — il tono dello stile alto, le passioni animate, l'abbondanza, la perspicacia, la rapidità —, con cui egli vince gli oratori di ogni tempo, nonché la sequenza inesorabile delle passioni nel suo animo, che non lasciano indifferente l'ascoltatore (XXXIV 4). Ma l'Anonimo aveva anche racchiuso in una felice formula una caratteristica eminente di Demostene, contrapposto a Iperide: ἥκιστα ὑγρὸς ἢ ἐπιδεικτικός (XXXIV 3). Metochites dà un fondamento filologico a questa asserzione. I discorsi di Aristide e di Demostene non hanno la stessa radice interiore. Aristide, che ha in comune con Demostene il talento naturale e la capacità tecnica, ma ha una condotta di vita molto diversa, è il piú grande, il piú liberale rappresentante dell'eloquenza epidittica e panegirica, cioè della fastosa eloquenza d'apparato o decorativa [esempio: il *Panatenaico*]; Demostene se ne occupò meno o niente affatto, a giudizio di Metochites. Egli infatti non crede all'autenticità

dell'*Erotico* e dell'*Epitafio* a lui attribuiti, ma aderisce all'opinione di quanti prima di lui (Dionisio, Libanio) ne hanno sostenuto l'atetesi, per motivi stilistici. E nega in modo perentorio che Demostene si sia mai occupato del genere epidittico, sia per il semplice motivo che Demostene lo neglesse, perché mai gli fu imposta imperiosamente l'occasione di lavorare in questo campo, sia per altri motivi che non sa dire. In ogni modo a ragion veduta ne respinge l'autenticità (c. 15). E in questo è concorde la critica moderna (Westermann, Blass, etc.).

12. *Artificio e realismo: la testimonianza ps.-lucianea di Filippo.* — Nei generi giudiziario e deliberativo, i due retori gareggiano. Ma Aristide finge e riprende le questioni trattate dagli antichi come un signore assoluto delle sue parole (cf. Christ-Schmid-Staehlin II 2, p. 704, n. 9), mai incidendo nelle cose, ma sognando solo come ricompensa o pena della sua fatica l'ammirazione o il disprezzo degli ascoltatori, senza avvertire mai il pungolo di una cogente necessità, sí che dalla naturalezza e dall'esattezza piomba nell'artificio (interpreto ἔνστασις come ἔνστασις καὶ πλάσμα di *Miscellanea*, p. 216 ss.), le trattava ogni volta con estremo impegno, con la penna affrontando ogni questione necessaria e dispiegando compiutamente le doti naturali e tecniche per raggiungere lo scopo. Tutte le possibili invenzioni ed escogitazioni umane Demostene inventa ed escogita per andare diritto allo scopo, instancabilmente fattivo negli agoni delle parole e delle azioni, sí che, per la sua zelante attività, condusse ad effetto ogni evento (c. 16). La conferma di tale giudizio è additata da Metochites nell'*Encomio di Demostene*, attribuito a Luciano, là dove si afferma che Filippo soleva ripetere che, tra i beni elargitigli dalla sorte, di quest'unico faceva gran conto: che Demostene non comandava l'esercito, mentre i suoi discorsi come arieti o catapulte mosse da Atene sconquassavano con successo i suoi pro-

getti. Lo stesso Filippo mentre alcuni dei suoi, dopo la vittoria di Cheronea, ebbri del successo, schernivano Demostene e irridevano l'inizio dei decreti demostenici scandendoli al ritmo del còrdace (variazione del racconto plutarcheo *Dem.* 20), lo stesso Filippo dunque li rimproverava, conservando straordinariamente la padronanza di sé e, pur dopo lo splendido esito del cimento, rabbrividiva ancora al pensiero che in una sola giornata quell'uomo, con i suoi atti politici e i suoi decreti, aveva posto in pericolo il regno e la vita. Filippo quindi con questo riconoscimento esalta la virile maturità del talento e la perseveranza e l'opportunità dell'azione di Demostene (c. 17). Anche il generale Parmenione (in realtà nello ps.-Luciano è lo stesso Filippo: *lapsus memoriae* o estremistica applicazione della περιβολή?) ammira il nemico, ritiene beata la patria che l'ha generato e giudica con lo stesso punto di vista di Demostene i traditori della patria e quelli che s'impegnano nella sua difesa. Infatti era solito dire: «Se un Ateniese, parlando ed arringando in Atene, preferisce me alla patria, gli fornisco, certo, tutto il danaro che posso, ma non gli dò amicizia — e qui allude a Demade, Filocrate ed Eschine —; ma se uno mi odia per amore della patria — e qui allude a Demostene — e per essa compie ogni impresa con successo, ammiro quest'uomo per la virtú e ritengo beata la patria per un tale possesso, ma lo combatto imperiosamente, come se fosse l'acropoli, il muro, l'arsenale, lo steccato della sua patria» (c. 18). Gli stessi acerrimi nemici rendono dunque omaggio alla potenza delle azioni e delle parole di Demostene, armato di sicurissima corazza, il quale nei suoi discorsi dispensa alla sua terribilità oratoria benevolenza, metodo, convenienza stilistica, la varietà stessa delle figure, tutti gli espedienti consueti della retorica da lui profondamente rinnovati e reinventati, le epanafore e le epistrofi, in ogni circostanza opportunissime, e periodi compatti. Insomma nessuno di quelli che fiorirono prima o dopo di lui è comparabile al

nostro eroe, almeno per i compendiosi schizzi dei periodi da cui — come da nervi — è serrato e rinvigorito il suo discorso. In generale, lo stesso schema periodico dello stile è molto adatto agli assalti di Demostene, come le armi a doppio taglio: ed è lui che lo modella e lo forgia in modo ineguagliabile (c. 19).

13. *Concisione, compattezza e interiorità dello stile di Demostene. Testimonianza ps.-lucianea di Leostene.* Demostene adopera con la massima concisione i rigogliosi pensieri e la complicata dizione, sia che si abbandoni alla forza abituale e connaturata della sua terribilità oratoria, sia che commisuri all'esigenza della clessidra un breve membro o inciso o anche parola, che talvolta rigurgita internamente di pensiero e va diritta allo scopo — il desistere dell'avversario — con la profondità abissale della terribilità. I suoi periodi si svolgono in una corsa molto limitata, con intensa e accessibile concisione; come in una piccola rete racchiudendo preziosi cimeli o come nelle circoscritte funi di una reticella cose incontenibili e inevitabili (c. 20). La terribilità demostenica, il maneggio della lingua, la rapidità stilistica sono dovute all'uso accuratissimo dello schema periodico, cosí che l'oratore raggiunge lo scopo a tempo opportuno con la maestria del linguaggio e con tutti i diversi tropi, che rinvigoriscono il discorso di Demostene e lo fanno piú potente ed energico di tutti gli oratori di ogni epoca, che non possono essere paragonati al nostro eroe, alla sua compatta densità, per cosí dire, compatta e vitale. Con puntuale e felice adesione all'evidenza, Leostene, con molta efficacia, a giudizio di Metochites, disse che Demostene è l'unico autore di discorsi dal tono animato e martellato. È questa una formulazione che rispecchia anche il pensiero di Metochites ancor prima che si fosse imbattuto nell'*Encomio* ps.-lucianeo: egli in termini analoghi, se non identici, aveva già colto il carattere animato del discorso demostenico,

ammirato la straordinaria esecuzione del pensiero nella parola, la bravura di affrontare la situazione con gli agoni delle parole, come i pugili che lottano con le loro mani (c. 21). Qui Metochites riprende il tema svolto nel cap. 9 dei *Miscellanea* sulla generale difficoltà di esprimere a voce o per iscritto con compiutezza e precisione i pensieri e con immediatezza i primi impulsi della mente, per rilevare che Demostene nei suoi scritti si adegua compiutamente alla propria attivissima interiorità, cogliendo con felice tempestività il segno di ogni situazione, superando anche gli irrilevanti fastidiosi difetti naturali e realizzando nella parola scritta e parlata ogni altissimo pensiero, ogni fatto secondo il programma,con la penna intinta di ogni conveniente colore e col gesto della mano (c. 22). Tanto straordinaria è la perfezione di Demostene — linguaggio alto, vigoroso, andamento sicuro, mai rilasciato o scadente, della sua prosa artistica scrupolosamente curata — da sembrare addirittura che, anzi che obbiettivi politici, si fosse proposto esclusivamente la mèta di esibire e curare il bel linguaggio con gusto arcaico, antica nobiltà stilistica, gravità e moderazione. Il suo discorso persegue ogni effettiva necessità ed in esso risultano contemporaneamente eleganza, grazia e tono vigoroso. Ma è la durevole, costante coerenza della sua prosa che indusse Leostene a definire il discorso demostenico martellato oltre che animato — egli certo osservava la continuità assolutamente coerente e serrata del tono stilistico, armonizzato con la dignità e la grandezza, al di sopra di ogni antico e moderno —, non importandogli di determinare quale di queste due caratteristiche fosse preminente nel discorso demostenico, almeno non tanto da porvi sufficiente attenzione.

14. *Aristide classico 'epidittico'. La semplicità sublime dei 'Racconti sacri'.* — Il discorso dei due retori si sostanzia comunque di grandezza e di ampiezza e di tutti i corrispet-

tivi espedienti stilistici, tropi e fatti che caratterizzano e colorano i generi, e specialmente delle forme di pensiero. Maggiore è in Aristide la ricchezza dei pensieri, a cui offrono occasione e materia i fatti stessi in cui s'impegna. Demostene grandeggia assolutamente nel dominio dello stile per eleganza, virilità, amplificazione, ed è in stato di tensione per le corrispondenti forme espressive e, in particolare, per la grandezza, ed innalza lo stile in dignitosa gravità. Entrambi s'impegnano, in modo preminente, nell'accuratezza formale e conseguono lo scopo di ogni evento, senza possibilità di essere eguagliati (c. 24). Perciò poco o nulla adoperano il colore della disadorna semplicità, che con ogni verisimiglianza sfocia poi nel contrario. Tuttavia Aristide è semplice in modo diversissimo: egli adatta alla forma della semplicità stilistica pensieri modesti, come tra l'altro gli argomenti striscianti per terra, che ricordano le favolette delle vecchie, quali espone nei suoi *Racconti sacri*, che egli cerca tuttavia di innalzare con lo stile conferendo ad essi una patina di magnificenza e gravità, non col mutare l'assoluta modestia della materia, ma col nobilitarla stilisticamente: potrebbe sembrare modesto, ma in realtà s'innalza e tende al sublime. (Per la validità del giudizio di Metochites sullo stile originale dei diarî aristidei richiamo Filostrato, *Vitae Soph.* II 9, p. 214 W. αἱ δὲ ἐφημερίδες ἀγαθαὶ διδάσκαλοι τοῦ περὶ παντὸς εὖ διαλέγεσθαι con Sinesio, *de somn.* XVIII Terzaghi; G. Misch, *Gesch. d. Autobiographie* I 2, 1950[3], p. 505 «... das fremdartigste autobiographische Produkt in der griechischen Literatur. Ein klares einfaches klassisches Griechisch, kunstvoll hergestellt mit der Technik der Imitation ...»; A.-J. Festugière, *Personal Religion among the Greeks* (Berkeley, 1954), p. 87 «... the *Sacred Discourses* are written slapdash, in a style which is simple, rapid, at times even incorrect, yet always delightful, because it is the work of a born writer, who has animation and sparkle»). Ma in generale Aristide aborre da

tali discorsi e dalla negletta e lenta semplicità, e solo brevemente e raramente, considerando l'enorme numero delle sue opere, ricorse allo stile semplice e dolce, adibendolo con cautela e discrezione (c. 25). Infatti i suoi discorsi sono ricchi di ethos grave e virile, né Aristide ama indulgere alla dolcezza, alla fiacchezza o al piacevole e facile diletto dell'udito, ma in generale è dignitoso nel proposito e nel tema ed ha quasi paura di compiacersi troppo del suo stile, che è in realtà improntato agli antichi modelli ed è eroico, immune da mollezza e da lussuria e, per questo aspetto, superiore a tutti, antichi e moderni, compreso Demostene. «E per giunta in un'epoca tanto piú avanzata, egli che era piú recente di Demostene — quando l'occasione offriva ai moderati di piegarsi per compiacimento, agli intemperanti di sfrenarsi orgiasticamente, e molti vediamo dei suoi contemporanei o vicinissimi al suo tempo cosí — e soprattutto impiegò la vita come se celebrasse una festa, in massima parte o quasi tutta nel genere epidittico e panegirico». Qui Aristide eccelle, per feracità d'ingegno, per abbondanza di pensieri, qui trionfa ampliando e innalzando la materia, quale che sia, con lussuria temperata dalla gravità e con dovizia che non scade nella volgarità, con molta moderazione, senza mai rinnegare la nobiltà degli antichi modelli, anzi rimanendo sempre nel solco di quelle norme auguste (c. 26). Da esse non divaga, neppure quando apporta delle innovazioni all'arte oratoria, in cui mostra ugualmente perspicacia e mobilità d'ingegno. In tutta la sua sterminata produzione, che appartiene per la maggior parte al genere epidittico, Aristide non può esser mai colto in flagrante rischio o sbandamento da quelle antiche e auguste norme, neppure da chi, per intrigo o per invidia, si dedichi ad una perfida ricerca: Aristide non si abbandona mai all'eloquenza orgiastica e disfrenata, ma è un eroe potentissimo nell'aderenza allo stile antico, immune dall'inopportuna ciancia e dallo sfoggio verbale, ignobile o puerile. La dignità del suo

stile è genuina, né allegra né ricercata a pronunziarsi e a udirsi, ma nobilmente sprezzante di ogni lenocinio e di ogni colorito spurio e artificiale «che è solo un fantasma vuoto, prostituito nel cupo della notte ed estraneo alla naturale nobiltà e moderazione». Aristide rimane saldamente ancorato alle reali virtú del dire, per quanto il colorito esternamente applicato al linguaggio assecondi il gusto infantile degli ascoltatori incolti, non avvezzi a sentire discorsi veramente belli, come le focacce col miele, che nulla hanno forse di buono, ingannano i fanciulli, i quali credono al volere di chi le offre (c. 27).

15. *L'autorità di Ermogene. Demostene supremo rappresentante dello stile misto, benefattore e modello di tutte le gradazioni dello stile, legislatore e guida specialmente per Aristide.* — Lo stile di Aristide, esente da sofisticherie, ma anche dalla semplicità cioè dalla volgarità, è grave, dignitoso e puro. Lo stile semplice è infatti meno comune a Aristide che a Demostene. Il linguaggio demostenico è misto, e l'uso della terribilità oratoria è legato al bisogno, all'opportunità, si dispiega nel discorso politico, di cui Demostene è norma, secondo Ermogene, maestro dell'arte retorica, e Metochites (cf. anche *Opusc.* 13, 15). Ma talvolta Demostene cerca di persuadere con la chiarezza: questa è cosa a sé stante e molto diversa dal discorso politico, con la cui impronta esemplare egli forgia il suo dire e lo adegua alla necessità. Dello stile semplice e chiaro Demostene fruisce raramente nei discorsi pubblici, con discrezione, ma moltissimo, com'è logico, nei discorsi privati, aderendo alla natura delle cose e dei pensieri: data la modestia di tali fatti consueti alla condotta degli uomini, non giova innalzare lo stile e sforzarlo alla magnificenza e alla dignità (c. 28).

Non vi sarebbe nulla di comune tra siffatti argomenti e la grandezza, lo splendore, il tono elevato della espressione. Della terribilità oratoria Demostene in questi discorsi si

serve con misura e convenienza, come non sarebbe possibile piú o meglio. «E Demostene anche qui è Demostene». Egli sa rinunziare al suo stile grandioso consueto agli altri discorsi, con vivo senso di opportunità, riguardoso di sé e dei fatti. Altrimenti, sarebbe come se chi va al mercato per comprare quello che gli occorre o per vendere le sue cose indossasse le gravi e venerabili vesti di chi vada a partecipare a un rito sacro e misterioso, e sarebbe come se chi deve farsi un bagno si armasse molto marzialmente e cosí catafratto s'immergesse nell'acqua. E qui Metochites si rivolge ironicamente ad un avversario, per spiegargli che è atrabiliare e delirante (gli atrabiliari anche in *Op.* 13, 7) chi si avanza in tale foggia, invece di denudarsi immediatamente e consegnarsi come l'ha fatto la natura ai garzoni perché sfreghino e lavino la sua pelle (c. 29). È un rigurgito polemico: Niceforo Choumnos, campione della chiarezza confinante con la volgarità, aveva sostenuto che a lui importava poco chiamare i discorsi 'demostenici' o 'politici', importava molto affermare che tali discorsi sono puri, chiari, limpidi: Demostene, diceva Choumnos, si rivolgeva al popolo e non poteva fare discorsi oscuri, tediosi e pesanti, come quelli dei suoi contemporanei (*Anecdota Gr.* III, p. 373 s.). Ma Metochites già nell'*Opuscolo* 13 (c. 14), richiamandosi agli antichi maestri del linguaggio nobile e bello, aveva sostenuto che la chiarezza non è esclusa in senso assoluto, ma deve obbedire alle circostanze: «per i competenti, non per gli ignoranti, ogni cosa al tempo opportuno: ora esprimere con chiarezza, ora amplificare solennemente il pensiero e elevarlo al di sopra del volgo con gli ornamenti dell'arte». E ancora (13, 16): «Molto noi stimiamo la chiarezza a tempo opportuno, veramente utile, se è al suo giusto posto e secondo le regole dell'arte ... E talvolta ... anche la terribilità oratoria può produrre la chiarezza ...». E nel medesimo opuscolo il culto esclusivo della chiarezza è combattuto sull'autorità di Ermogene che identificò la chiarezza con la

semplicità troppo facile, cioè volgare (13, 18). Perciò la presente caratterizzazione dello stile di Demostene è anche un contributo alla intelligenza e alla difesa del proprio stile, oltre che un approfondimento della dottrina di Ermogene. Infatti Metochites cosí prosegue: Demostene è tempestivissimo nell'impiego del linguaggio e delle cose, né ritiene opportuno sempre un linguaggio elevato e teso, ma nei discorsi adotta il modulo stilistico conveniente, volta per volta, alle circostanze e agli argomenti; negli altri discorsi è noto che piú di tutti fu assiduo cultore della dignità e della grandezza stilistica, cosí da divenire il benefattore di tutti gli oratori degni di reputazione, guida nell'uso delle piú belle qualità stilistiche, immagine vivente per i suoi contemporanei e per il piú eccellente dopo di lui, cioè per Aristide; tanto egli rifulse in ogni pregio formale, nella grandezza e nella dignità, nella virilità, nella magnificenza, nell'amplificazione, nella veemenza e talvolta, secondo l'occasione, anche nell'asprezza (c. 30). L'uso circostanziato e tempestivo dei mezzi stilistici è regolato da Demostene con logica: egli parlava in regime democratico, fra tanti pareri discordi egualmente validi, e doveva adeguare la sua eloquenza alla varietà delle opinioni, che egli affrontava e di cui era servo (parla il suddito del regime imperiale!), anche se talvolta l'amarezza del suo carattere lo portava lontano (***). In ogni modo, prevale sempre l'opportunità, con cui Demostene vince ogni sua battaglia. Per l'assoluta padronanza di tutte le forme dello stile, Demostene è guida e legislatore, canone ed esempio per tutti, ma specialmente per Aristide, che gli viene súbito dopo e che null'altro doveva fare necessariamente se non tenere dietro, egli stesso in ogni cosa eccellente, a Demostene, il piú eccellente e perfetto di tutti, che aveva realizzato tutti i beni nell'eloquenza, e con lui cimentarsi (c. 31).

16. *Per analogia della situazione storica, Aristide è il modello piú utile. Congedo.* — Né l'imitazione di Aristide si

limita allo svolgimento dei discorsi secondo gli esempi e i canoni di Demostene, ma si estende talvolta ai medesimi argomenti e alle medesime espressioni. Cosí nei due discorsi *Dell'alleanza* (Συμμαχικοί: *or.* XXXVIII-XXXIX D.) Aristide riprende l'agone sugli argomenti dei discorsi di Filippo ai Greci del tempo; e, d'altra parte, le orazioni demosteniche *Sulla libertà dei Rodii* e *In difesa dei Megalopolitani* fornirono non pochi validissimi spunti ad altri discorsi di Aristide e, in particolare, ai *Leuttri* (or. XXXIII-XXXVII D.), che egli produce dopo la splendida vittoria dei Tebani sui Lacedemoni a Leuttra, per consigliare agli Ateniesi l'alleanza ora con i Lacedemoni ora con i Tebani, sostenendo l'una e l'altra parte in modo meraviglioso sia per i pensieri sia per le invenzioni varie, bene intrecciate e vigorose (c. 32). Nessuno si stupisca o si sdegni ragionevolmente, se Aristide riprende ciò che era stato già inventato e detto da Demostene, perché l'oratore ateniese è reputato un classico perfetto e assoluto, inventore dei pregi stilistici e dell'aderenza estremamente opportuna alle cose. Aristide, che lo segue secondo, trova in Demostene il suo ovvio modello. «Ma Aristide di sua volontà non preferisce il peggio al meglio, vi rinunzia bensí e lo trascura: d'altra parte cose che avrebbe potuto egli stesso inventare ed esporre erano state già dette, anche se non con la stessa capacità e potenza di Demostene, e nondimeno si sarebbe trovato arbitro di cose migliori per ogni verso, con le quali è evidente che le sue creazioni hanno molta simiglianza e affinità: se egli non avesse saputo esprimere i suoi pensieri originali adattandoli a quelli di Demostene e se non avesse armonizzato in modo evidente, secondo ogni naturalezza, ciò che è proprio e genuino di essi in una fusione uniforme ed identica, come se in modo eguale e simile si versassero da un solo cratere a chi se ne serve e vi si imbatte, ciò sarebbe oggetto di un'ampia risata e grande vergogna deriverebbe a

chi saccheggia beni altrui e non propri». Si verificherebbe il caso del proverbio «congiungere cose incongiungibili» o di quell'altro dorico, «le altre corde sono nulla a confronto dell'*hypate*» [la corda di tono piú basso, la piú importante ai fini della consonanza: cf. ps.-Arist., *Probl.* 918a 17, 919b 15]: vale a dire una veste ridicolissima a vedersi o una melodia ridicolissima a sentirsi (c. 33). Nulla di ciò in Aristide: egli è sempre simile a sé, sia che attinga, sia che non attinga a Demostene; e se fosse possibile attuare uno scambio concordato tra ciò che è proprio dell'uno e ciò che è proprio dell'altro, essi potrebbero scambiare impunemente e non sarebbe facile trovare chi dei due prevalga. Metochites si avvia a concludere il paragone fra i due retori, con un giudizio forse un po' audace, senza badare ad eventuali irritazioni o indignazioni degli ascoltatori; il discorso demostenico è degno della massima ammirazione, per la vasta e perfetta incidenza sulle cose espresse con opportunità, per il dominio di tutti i pregi stilistici e — in misura maggiore che in Aristide — per il tono elevato della dizione che procede sicura e stabile, onde deriva la definizione di discorso martellato da parte di Leostene, che osservò la costante tensione che percorre la lingua come una corrente sorgiva, perenne, sempre simile a sé, scorre in una pianura uniforme. Aristide, d'altra parte, a giudizio di Metochites, è piú utile a quanti vivono nell'attuale situazione, agli uomini di valore e a quanti si impegnano seriamente nell'esercizio del dire: costoro con lui devono esercitarsi e cimentarsi (c. 34). Chi infatti tenta la via della retorica non può trovare un modello piú utile di Aristide, se bada alla feracità del suo ingegno e alla facilità del suo eloquio, che è ad un tempo comoda e precisa; ma soprattutto le condizioni di vita attuali sono le medesime dell'epoca in cui è vissuto Aristide ed ora, come allora, trionfa e liberamente si espande il genere epidittico. A chi lo consulta nel tempo attuale Demostene, poiché visse in una situazione storica diversa,

offre meno di Aristide, in quanto a motivi di ispirazione, non ostante l'eccezionale prodigiosità del suo talento e la perfezione suprema della sua arte oratoria. Tuttavia chi fosse costretto a limitare la scelta ad uno dei due e non potesse per un'incombente necessità usufruire di entrambi, riceverebbe certo un grande vantaggio dal punto di vista della pratica e del fine, ma quasi subisse una privazione o un depauperamento, si adirerebbe a buon diritto e di malanimo tollererebbe la scelta (c. 35). Metochites si congeda per non allungare eccessivamente il discorso: egli ha esposto le sue riflessioni e meditazioni sui due retori secondo le sue forze: il lettore giudichi se egli abbia assolto il suo compito critico in modo adeguato (c. 36).

Questa esposizione del *Saggio su Demostene e Aristide* mostra quanto pochi siano i puntelli della tradizione letteraria e tecnografica su cui si appoggia Metochites e quanto originaria e varia e ubertosa sia l'impronta che il suo ingegno appone alla discussione critica. Il culto dei classici gli impone l'ammirazione, ma non gli toglie il discernimento e il discrimine; l'esperienza personale di studioso rinverdisce e rinnova i moduli tradizionali di giudizio; il sistema politico, di cui è vittima, dopo essere stato per tanti anni protagonista accanto ad Andronico II Paleologo, mentre non gli impedisce di vedere nell'ormai incomprensibile e deprecata democrazia ateniese la matrice dell'oratoria demostenica e dell'eloquenza politica, gli consente di additare in Aristide il maestro piú utile ai letterati del suo tempo, quando la retorica vive all'ombra della corte imperiale nelle forme tipiche dell'eloquenza d'apparato, encomî, orazioni funebri, consolazioni, trenodie, e nella scuola attraverso gli antichi manuali e le nuove compilazioni. Nel predominio del λόγος e nel tramonto della πρᾶξις continua a Bisanzio quella crisi dell'eloquenza politica, denunziata alle soglie del Tardoantico specialmente dall'Anonimo *Del Sublime* e dall'autore del *Dialogus de oratoribus*. Il dominio di un solo,

anche se consentaneo alla coscienza del suddito bizantino cristiano, dotto e indotto, segna, e condiziona, nel genere epidittico il fiorire della retorica; la lotta nei meandri delle carriere degli uomini di stato rimane tuttavia, anche se taciuta, una delle radici della libellistica letteraria.

Se discreta e apparentemente marginale è l'espressione del giudizio storico, in Metochites la critica letteraria bizantina ha uno dei suoi cultori piú eminenti, proprio perché essa assume la forma non di una sterile esercitazione scolastica (dev'essere perciò corretta la formulazione di H. Hunger, «Byz. Zeitschr.» XLV (1952), p. 14: «Eine typische μελέτη bringt eine σύγκρισις der beiden Redner Demosthenes und Aelius Aristides»), ma di un saggio non breve né fanaticamente impostato. L'applicazione del canone stilistico della περιβολή è estesa alla materia né sempre è nitidamente controllata dall'autore, onde qualche ripetizione o ridondanza o complicazione di senso è inevitabile, ma la rischiosa intemperanza stilistica è anche il contrassegno chiaramente positivo di uno spirito dinamico e mobile, che non si è addormentato ottimisticamente sulla fama letteraria dei classici, ma di questa cerca di delineare e penetrare le ragioni e i caratteri peculiari. Il classico diventa un compagno di vita, non solo un tesoro di sapienza e di dottrina; per intenderlo occorrono certo i maestri (a volta a volta Plutarco o Dionisio o Luciano o Ermogene), ma occorre soprattutto meditare e riflettere in modo che quelle norme dischiudano e non impediscano con la loro autorità la via dell'intelligenza: solo un accento personale può ridonare alle antiche formulazioni critiche o tecniche la loro vitalità e restituire ad esse la loro verità. Il giudizio di Leostene sul tono animato e martellato del discorso demostenico è vero, perché corrisponde alla verità in cui crede Metochites, quando ricerca la formula del giudizio: solo la verifica dà quindi valore al detto degli antichi. Il classicismo non oscura né tantomeno elimina la fiducia nell'osservazione critica:

Metochites mostra di non dimenticare il pubblico a cui si rivolge né ignora il ruolo della passione umana nell'interpretazione degli antichi. I quali sono norma e regola di stile, ma sono anche personaggi viventi, che conquistano e affascinano chi a loro si rivolge. Tale visione del valore contemporaneo e perenne dei classici assicura a Metochites una posizione di rilievo anche nella storia dell'umanesimo bizantino, che dev'essere ancora scritta.

[«La Parola del Passato» C (1965), pp. 51-92]

PER L'INTERPRETAZIONE DI TEODORO METOCHITES QUALE UMANISTA BIZANTINO

Il problema

In un brillante articolo di alcuni anni or sono, H. Hunger pose in giusta evidenza la personalità di Teodoro Metochites e concluse che egli fu, ad un tempo, fervido credente nell'ortodossia, scrittore tra i piú significativi del secolo XIV e precursore dell'Umanesimo[1]. La formula «ein früher Vorläufer des Humanismus» è, certo, suggestiva, ma anche ambigua; come tutte le 'categorie' storiografiche, anche quella del 'precorrimento' ha una sua giustificazione, ma è pur limitante e approssimativa. Dire che Metochites è precursore dell'Umanesimo occidentale, è, infatti, cosa diversa dall'affermare che egli è un umanista bizantino. Notevoli sono le 'affinità' rilevate dal bizantinista viennese, di cui indubbiamente grande è il merito; ritengo tuttavia che bisogna rendere perspicuo ciò che non è nella ricerca dello Hunger e dimostrare che Teodoro Metochites è umanista bizantino, cosí come Basilio di Cesarea e Gregorio di Nazianzo sono umanisti cristiani[2].

Il Verpeaux, generoso interprete di Niceforo Choumnos,

[1] H. Hunger, *Theodoros Metochites als Vorläufer des Humanismus in Byzanz*, «Byz. Zeitschr.» XLV (1952), p. 19.

[2] Mi richiamo a W. Jaeger, *Cristianesimo primitivo e paideia greca* tr. it. (Firenze, 1966), p. 98 ss.

immaturamente scomparso, ha indicato la legittimità di un discorso sull'umanesimo bizantino, proprio perché questo è diverso da quello occidentale né deve necessariamente coincidere con esso[3]: l'umanesimo bizantino è un fatto storico che promana dall'umanesimo cristiano del IV secolo ed è un concetto autonomo, che ebbe i suoi rappresentanti e i suoi rinnovatori specialmente nei secoli IX-X e XIV-XV.

Ma recentemente il Pertusi, nel suo ponderoso volume sulle versioni omeriche di Leonzio Pilato e sulla cultura greca del primo Umanesimo[4], ha negato che si possa parlare di un umanesimo dei bizantini, se si eccettua Areta di Cesarea. Il Pertusi riprende e sviluppa una formula di C. Neumann[5], secondo cui in Bisanzio «die grossen Faktoren blieben in einem Aggregatzustand, der eine lebendige Durchdringung ausschloss». E nell'orma di A. Heisenberg[6], ricalcata da G. Pasquali[7], il Pertusi conferma che ai bizantini «mancò il senso della scoperta»[8], «una fusione vitale con il mondo antico»[9], per concludere che «dal IX secolo in poi non ci fu piú stacco con il mondo antico; non ci fu umanesimo e non ci fu rinascimento, perché non ci fu problema. Nel XIV secolo ... la lettura dei classici è soltanto intensificata, e con intenti puramente eruditi; non ha e non si propone scopi di restaurazione di una forma classica o di comprensione umana o di valutazione storica. Tutto ciò era lontano dalla mentalità bizantina»[10].

[3] J. Verpeaux, *Nicéphore Choumnos homme d'état et humaniste byzantin* (Paris, 1959).

[4] A. Pertusi, *Leonzio Pilato fra Petrarca e Boccaccio* (Venezia, 1964), p. 500 ss.

[5] C. Neumann, *Byzantinische Kultur und Renaissancekultur*, «Historische Zeitschrift» XCI (1903), p. 227.

[6] A. Heisenberg, *Das Problem der Renaissance in Byzanz*, «Historische Zeitschr.» CXXXIII (1926), p. 393 ss.

[7] G. Pasquali, *Medioevo bizantino*, in *Stravaganze quarte e supreme* (Venezia, 1951), p. 113 ss.

[8] Op. cit., p. 500.

[9] Op. cit., p. 503.

[10] Op. cit., p. 519.

In ultima analisi, secondo il Pertusi, nel XIV secolo a Bisanzio lo studio dei classici fu un mero fenomeno di erudizione, ovvio, domestico, banale, consuetudinario, di una tradizionalità aliena da fermenti e da istanze umane, di immobilismo opaco, se non spento. E, in polemica con l'Hunger e col Verpeaux, il Pertusi ritiene che non si possa parlare per il secolo XIV né di precorrimento dell'umanesimo occidentale né di umanesimo bizantino[11], perché non vi è traccia di una «reazione contro la mentalità scolastica del secolo che lo precedette». Il metro di giudizio adottato dal Pertusi è fornito da un aspetto né compatto né totalitario dell'umanesimo occidentale né, invero, autentico o incontrovertibile, come mostra il Kristeller nel documentato capitolo *Umanesimo e Scolastica nel Rinascimento italiano* di un suo libro stimolante[12].

Quanto al metodo sincritico, che proprio nel Metochites ebbe un suo eccellente fruitore, retaggio di quel classicismo di cui neppure il Pertusi riesce, forse, a buon diritto, ad essere immune, esso, seppure è valido, non può costituire un infallibile metodo di giudizio; lo stesso Heisenberg, che pur indulse al confronto delle due civiltà a detrimento di quella bizantina, — e questo mandò in solluchero il Pasquali — aveva affermato la necessità di una caratterizzazione storica, autonoma, della civiltà bizantina: «Aber nicht der Vergleich, wie Neumann ihn durchführte, ist mir heute das Wichtige, sonder die Charakteristik der Byzantinischen Zustände um ihr selbst willen und aus ihren eigenen Bedingungen heraus; gerade dies wird man von einem Byzantinisten auch zunächst erwarten»[13].

Ma quando, nella delineazione del profilo storico della civiltà bizantina, l'Heisenberg giunge al classicismo dell'età

[11] Op. cit., p. 517, n. 2 e 3.

[12] P.O. Kristeller, *La tradizione classica nel pensiero del Rinascimento* (Firenze, 1965), p. 111 ss.

[13] A. Heisenberg, art. cit., p. 395.

dei Paleologi, egli è pur sempre dominato dal *cliché* della superiorità dell'Occidente, anche se sfiorato dal sospetto — e questo è notevole — che per una personalità rilevante come Teodoro Metochites si possa parlare di umanesimo: «Lo studio degli antichi è praticato piú alacremente di prima, ma non piú con lo spirito libero, individualistico dell'età dei Comneni, bensí con spirito di nuovo enciclopedismo, talvolta piú dotto, per lo piú solo piú pedante, a poco a poco sempre piú meschino. Umanesimo è forse una parola troppo superba per ciò che ora fu curato da Teodoro Metochites e Niceforo Gregoras, poiché questi uomini, nel resto eccellenti e veramente dotti, non ambirono a una nuova umanità. Noi vediamo un esteso sapere dell'Antico, ma raramente il tentativo di un ardito volo verso nuove grandi mète e verso creazioni originali».

È una posizione-limite che può essere superata con una valutazione piú attenta e piú assidua dell'opera del Metochites, soprattutto quella degli ultimi suoi anni. Infatti, la concezione dell'Antico in Teodoro Metochites è viva e vitale, non è solo il mero risultato di un'erudizione libresca, ma è una conquista culturale, umana e sociale. Il Beck ha potuto affermare che il classicismo di Metochites non è pedantesco, che egli è stato il primo bizantino che abbia tentato di «analizzare il classico come tale» e infine che egli non vide negli antichi «un'eredità che dovesse portare all'esaurimento la propria forza creativa»[14].

Nelle pagine seguenti mi propongo di caratterizzare concretamente qualche aspetto della concezione e della cultura classica di Metochites: è l'unico modo legittimo di far progredire la visione storica dell'umanesimo bizantino. Il modulo critico perseguito dal Pertusi, dopo essere stato prestigiosamente adoperato dal Pasquali, — mentre la bizantinistica ufficiale italiana si compiaceva di minuzie iper-

[14] H.-G. Beck, *Theodoros Metochites* (München, 1952), p. 75.

bizantine e di revisione delle altrui bucce, rifuggendo dai problemi di interpretazione storica e dai testi che potessero rinnovarla — non mi sembra piú al passo col progresso degli studi, può solo condurre, mi si consenta il dirlo, a perpetuare luoghi comuni, che non sono sostenuti da riscontri testuali.

Senza eco rimase nella bizantinistica italiana il saggio del Dölger sul classicismo dei bizantini[15] né è valso a correggere alcune intemperanze pasqualiane il pacato contributo di Del Grande[16]; il Pertusi è uno studioso di alto livello scientifico, ma la sua valutazione del classicismo bizantino rischia di apparire sostanzialmente poco dissimile da quella di un Giannelli[17], contro cui ebbi già occasione di reagire[18]. L'interpretazione storicistica del classicismo bizantino, sostenuta anche dall'Impellizzeri[19], è fondamentale per ammettere, sceverare e caratterizzare le epoche dell'umanesimo bizantino.

Che cosa è un classico per Metochites

Fra i tratti caratteristici, che secondo l'Hunger lasciano considerare Teodoro Metochites un precursore degli umanisti occidentali, figura «l'amore del libro e la stima della propria biblioteca»[20]. Tale tratto è, per me, rilevante per affermare che Metochites dev'essere considerato umanista:

[15] F. Dölger, *Der Klassizismus der Byzantiner, seine Ursachen und seine Folgen*, «Geistige Arbeit» V (1938), nr. 12, p. 3 ss., poi in Παρασπορά (Ettal, 1961), p. 38.
[16] C. Del Grande, *Bisanzio o la difesa della tradizione*, in *Filologia Minore* (Napoli, 1956), p. 285 ss.
[17] C. Giannelli, *Scripta Minora* (Roma, 1963), p. 239 ss.
[18] M. Gigante, *Antico, Bizantino e Medioevo*, «La Parola del Passato» 1964, p. 194 ss., ora in questo volume, pp. 11-37.
[19] S. Impellizzeri, *La letteratura bizantina da Costantino agli iconoclasti* (Bari, 1965).
[20] H. Hunger, art. cit., p. 19.

il libro è per lui un compagno di vita, fedele, inalienabile, perfetto, capace di ridurre in suo potere chi a lui ricorre. I pregi stilistici e il contenuto particolare possono indubbiamente determinare il valore di un'opera, cosí come la bellezza che si dispiega in un'opera lunga è piú degna di ammirazione di quella contenuta in un'opera breve, ma prevale nel giudizio di valore di Metochites la presenza assidua e continua del libro nella vita dell'uomo, con la sua capacità di conquistare totalmente chi lo ha tra le mani. Questo concetto è da lui esposto in uno dei suoi ultimi saggi in prosa, dedicato a Demostene e Aristide, da me edito per la prima volta[21], cosí:

βελτίονα[22] τῶν ἄλλων ἂν εἶναι ὅν τις ἂν ἐν χερσὶν ἔχοι καὶ δίεισιν ἑκάστοτε νῦν εἶναι, ὡς ἐπὶ τῶν ὁμοίων καὶ ἀναμφηρίστων καλῶν τοῦ ἀεὶ παρόντος, οἶμαι, κατὰ τὴν ἐποπτείαν ἤ τινα χρῆσιν, μάλιστ' ἀεὶ πάντ' ἂν ἴσχοντος καὶ πρὸς ἑαυτοῦ ποιεῖσθαι δυναμένου τὸν ἐποπτεύοντά οἱ ἢ καὶ ὁπηοῦν χρώμενον[23].

Io credo di non affermare il falso, se qui vedo in atto una concezione della perennità e della contemporaneità dei classici antichi, che non ha nulla di stantio, di pedantesco o di didascalico, ma è moderna e quasi liberata da ogni fine contingente: una concezione che ha per fondamento una «fusione vitale» del lettore col libro, del bizantino con l'Antico.

Che cos'è una biblioteca per Metochites

Fra i tanti rimpianti della grandezza passata dell'impero, in un capitolo dei *Miscellanea*[24] non manca quello della

21 «La Parola del Passato» C (1965), p. 51 ss.

22 *Sc.* τὸν λόγον.

23 Ed. GIGANTE, p. 76. Per l'interpretazione v. anche p. 60 s. e 72.

24 Cap. 40 ed. MÜLLER-KIESSLING (Leipzig, 1821, Amsterdam, 1966), p. 250 ss.

ricchezza e della floridezza dei monasteri di un tempo, sia, degli eremi sia dei cenobii. E fra gli splendori e gli ornamenti, che lo scrittore evoca, figurano i tesori dei libri della sapienza divina, di consueta consultazione in ogni momento di necessità: ὢ βίβλων θεοσόφων θησαυροί, καὶ χρήσεις νόμιμοι, καὶ κατὰ καιρὸν ἐν παντὶ τῷ τῆς χρείας[25]. È noto che Metochites nel pieno fulgore della potenza di ministro di Andronico II restaurò il vecchio monastero di Chora: piú di una volta — nelle due prime poesie della raccolta, edite da M. Treu[26] — egli parla di sé come 'fondatore' del monastero; e in un mosaico egli si fece raffigurare nell'atto di offrire la chiesa rinnovata a Cristo[27].

La restaurazione fu effettivamente integrale: fra le opere nuove spiccava la biblioteca. Ad essa sono consacrati dal poeta i vv. 1145-1211 del I carme, che per essere pubblicati non si può dire siano noti o siano stati studiati[28]. L'opera poetica, come quella in prosa, di Metochites non è immune da ridondanze, prolissità e durezze espressive, anzi è ancora piú complessa e intricata; tuttavia da essa — quale ultima opera, composta proprio tra le mura di quel monastero — non si può prescindere per una valutazione adeguata della sua personalità. Nei versi che citeremo Teodoro Metochites ci dà la sua idea sulla biblioteca e ci offre la possibilità di scorgere l'accento nuovo della sua concezione umanistica: alla sera della vita, è piú che mai vigile la sua coscienza di cristiano ortodosso, che però non gli vieta una comprensione altissima e sincera della sapienza pagana: le due 'sapienze' sono poste l'una accanto all'altra: l'una e l'altra

[25] Ed. cit., p. 255.

[26] Nel *Programm des Victoria-Gymnasiums zu Potsdam* (Potsdam, 1895).

[27] Cf., per tutti, C. Diehl, *Études Byzantines* (Paris, 1905, New York, 1963), p. 397 ss.

[28] Ho collazionato i due codici Parisini 1176 (A), f. 30^{r}-31^{v} e 2751 (B), f. 20^{v}-21^{v}.

sono patrimonio comune di tutti e forniscono la conoscenza e l'amore di Dio e l'educazione letteraria a chi la desidera con ardente brama. I libri sacri della biblioteca sono varii e numerosi, utilissimi e confermanti in vario modo le verità della fede; accanto ad essi i libri profani altrettanto numerosi, noti a quanti — come il poeta — li possono studiare con piena dedizione e libertà da altri impegni:

1145 πρὸς δ' ἄρα τοῖσι ταμεῖον ἔτ' αὐτὴν δῆτ' ἂρ αὐτὸς
παντοίων θέμαν ἠδὲ πολυαρίθμων βίβλων,
ἠμὲν ὅσαι τῆς ἡμετέρης σοφίης ἔασι δὴ
θειοτέρας, αἵπερ μάλ' ἐπίχρειοι ἔασ' αὗται
παντοῖαί θ' ἅμα καί τ' ἐπὶ ταὐτὰ λέγουσαι πουλλαί,
ἠδ' ἔθ' ὅσαι τῆς θύραθεν Ἑλλήνων σουφίης
χ' αὗται πουλλαὶ καὶ σχεδὸν ἅς τ' ἐγνώκαμεν, οἵ γε
ἀμφὶ λόγους σπουδὴν ἔχομεν πολύ τ' ἄσχολον αὐτήν.

La cosa piú bella per Saffo è ciò di cui ci si innamora (fr. 16 LP v. 3 s. ἔγω δὲ κῆν' ὄτ|τω τις ἔραται): per Metochites, dalla biblioteca si può attingere ciò di cui ci si innamora, ciò che si ama (ὧν τις ἔραται), come da una dispensa comune si può attingere ciò di cui si ha bisogno. Facile ne è la fruizione per chiunque sia sollecito della propria formazione, ambisca l'acquisto dell'educazione letteraria, e sia sostenuto da un impegno ardente e da un inflessibile amore:

1153 ὥς κεν ἔῃ λαβεῖν τάχ' αὐτόθεν, ὧν τις ἔραται,
ὥς νύ τ' ἀπ' ἂρ ταμιείου κοινοῦ, τοῦ κεν χρειώ,
ῥεῖ' ἐπεὶ μάλ' ἐγκέεται πουλλὰ χρέεσθαι,
ὅστις ἀν' αὐτὴν σπουδὴν προύθετο ἶφι κάουσαν
παιδείας τε λόγων τε κτῆσιν ἔρωτ' ἀτρέπτῳ.

Non si può non rilevare il concetto che è necessario un amore ardente della cultura pagana perché questa diventi

largitrice dei suoi tesori. La *bibliotheca praesens* ha il suo significato, la sua funzione solo per chi abbia l'ansia interiore, vibrante di possesso. Inoltre, i testi raccolti nella biblioteca sono un tesoro imperituro, perenne, non soggetto a diminuzione pur dopo ogni uso, sono un apparato di beni, un segno di amore universale, di filantropia, di cui può godere tutta l'umanità, come l'aria, la terra e l'acqua: come questi beni dispensati da Dio, la biblioteca è patrimonio comune, a cui senza pausa possono attingere il ricco e il povero:

1158 ἐντὶ μὲν οὖν ὅδε θησαυρὸς τᾷ γε μουνᾷ πουλὺς
ἄφθιτος ἀμείωτος ἀεὶ μετὰ πᾶσαν χρῆσιν
καί τ' ἀγαθῶν νυ παρασκευή, φιλανθρώπευμα
πάγκοινόν γ' ἐκκείμενον ἔς τ' ἄρα πάντας βρουτούς,
ὥσπερ ἠέρα πάντεσσιν ἀνθρώποις κοινὴν
πουλυδότης, Θεὸς ἔνθετο γαῖάν τ' ἠδέ τε ὕδωρ·
αὐτόθεν ἀκάματον χρῆσιν ὅς τ' ὄλβιος, ὅς τ'ἄρ
πάντα πένης ἢ μάλα τ' ἐνδεὴς βιότοιο.

È notevole che un uomo come Metochites, che neppure nella sventura ha mai smarrito il senso dell'aristocrazia intellettuale, la coscienza da casta eletta e indistruttibile, concepisca la biblioteca come mezzo di affratellamento universale, come strumento d'unione del ricco e del povero; non è chi non veda che il ruolo che il poeta assegna al patrimonio culturale degli antichi non è affatto convenzionale e sbiadito: la cultura antica è indispensabile all'educazione umana, come l'aria che respiriamo, la terra su cui ci muoviamo, l'acqua che ci nutre.

Io non so veramente se una siffatta concezione possa essere definita immobile e, tanto meno, formalistica o esteriore. L'amore dell'Antico si risolve nell'amore dell'uomo; gli *studia humanitatis* sono creatori e propulsori di *humanitas*, sono il sostrato ineliminabile e inesauribile di

ogni educazione umana. I classici non sono fattori soltanto di *paideia*, ma anche di *philanthropia*: il loro studio annulla ogni differenza di censo e di classe. Siamo molto lontani da una concezione meramente formalistica o erudita dell'Antico: qui non è solo implicato l'individuo, ma tutta la società. E, come stiamo per vedere sùbito, in primo luogo i monaci. Infatti, della sapienza sacra e profana hanno bisogno sempre tutti gli uomini, ma non meno ne hanno bisogno quanti hanno consacrato la loro vita a Cristo: perché con lo studio degli antichi essi possano vedere quanto superiore sia la sapienza cristiana alla pagana e sappiano esser forti ed esperti di ogni specie di armi difensive contro le eventuali seduzioni concettuali.

Qui riemerge nell'occasione contingente l'immagine del conflitto tradizionale delle due culture, che era stato già sistemato nei primi secoli cristiani e specialmente nel IV: l'affermazione del primato della sapienza cristiana è di obbligo per un credente come Metochites, ma tutto il suo essere, non solo il suo cuore, è per l'Antico. È, in ogni modo, innegabile che l'arroccarsi su tale posizione non intacca l'universalismo della concezione unitaria dei classici sacri e profani:

1166 ἀτὰρ ἅδ' αὖ νῦν ἐκχέεται χρῆσις πάγκοινος
ἐξ ἄρ' ἐμεῖο παρασκευῆς ἱερῶν τε βίβλων
ἠδέ τε ἀλλοτρίων αὖ σοφίης Ἑλλάδος
ἧς κεν ἀεὶ μερόπεσσι βρουτοῖς ἐντὶ χρειώ,
κοὐδὲν ἔλαττον ὅσοι Χριστοῦ κέκλεντ' ὄνομ' αὐτοῦ
ἀμφί τέ τιν' ἕτερ', ὄφρα τε μάλα τά τ' ἄρ οἰκεῖα
τά τ' ἀλλότρι' ὁρῷεν, ὅσῳ τε κρείσσονα πολλὸν
κείνων ἡμέτερα τάδε, καί τ' ἄντα σφιν ἔχοιεν
ἵστασθαι κρατεροί, δαήμονες εὖ πολέμοιο
ὁπλίσεων ἐξ ἄρ' αὐτῶν κατ' ἄρα σφῶν αὐτῶν.

I monaci sono naturalmente i primi a poter usufruire d'un bene comune, cosí prezioso; Metochites confessa — sarà

lecito che un dubbio si insinui sulla sua sincerità — che nell'allestimento della biblioteca egli pensò, piú che agli altri, ai monaci — sua primissima cura —: poiché essi hanno scelto di vivere nel monastero per tutta la vita, Metochites si preoccupò perché non mancasse nulla di quanto arrecasse vantaggio all'anima, desiderò ardentemente che essi potessero acquistare tutti i beni nel loro tempo libero. La vita dei monaci dev'essere cara a Cristo, ma insieme spiritualmente serena, agevole e tranquilla: deve poter offrire un nobile farmaco all'accidia. Si sa che il demone dell'accidia si annida soprattutto negli eremi, ma anche la vita cenobitica non ne è immune. È vero che i cenobiti si sottopongono incessantemente ai lunghi travagli della vita comune, essi che, essendosi proposta la fuga dal mondo e dalle sue gioie, nello slancio spirituale verso l'altezza celeste si sono quasi liberati dalla materia; ma è anche vero che la tensione spirituale talvolta necessariamente si spezza e l'umana natura vacilla e cede all'accidia. Né l'attività comune né la preghiera possono debellare l'accidia; secondo Metochites, il rimedio migliore è applicarsi allo studio dei libri degli ἄνδρες ἔμφρονες: dallo studio il monaco attinge il dolce e l'utile: un addolcimento moderato e innocente del cuore e un arricchimento dello spirito. Dopo, riprende meglio la sofferta vita comune:

1176 τὰς μὲν ἐγὼν οὕτω κ' ἐνσκευασάμην παντοίας
βίβλους κοινὸν ἀν' ἅπασιν ἀγαθόν· ἀτὰρ ὑμῖν
πλεῖν ἤπερ χ' ἑτέροισιν, ὅσοι τὴν μουνὴν αὐτὴν
πὰρ βιοτεύειν ᾕρησθε πρόπαντα βίον,
ὑμέες ὅττι περ ἐστὲ μέλημ' ἐμοὶ πρώτατον
ἔμμεν' ἅπαντ' εὖ, ὅσσα φέρησιν ὄνειαρ ψυχῇ,
καί τε μενοινάω[29] μάλα καί τε μέμαα καί τε

[29] μενηνάω codd., TREU.

χάρτ' ἔραμ' ἀμφὶ μάλ' ἄσχολον ὑμῖν ἔσθλ' ἅπαντα,
ὥς κεν ἄρα βιοτεύοιθ', ὥς κεν φίλον Χριστῷ
ξύν θ' ὑμῖν[30] γλυκύθυμον ἀνά τε φέρον ῥαστώνην,
ἥν γ' ἐπέοικεν ἦτορ ἀτάλουσαν[31] καὶ σύν τ' αὖ
φάρμακον ἀμόθεν, ὅττι ποθ' ὑμῖν ἀκηδίας ἐσθλὸν
ἀμφὶ πόνοισι διαμπερὲς ἀτρύτοισιν, οὕς κεν
ἤρατε συνεχέας[32], φυγέειν αὐτὸν μάλ' ἅπαντα
κόσμον ἔχοντες προύθεσιν ἀμφαδὸν ἠδέ τε κόσμου
ξύν θ'ἁπάσας καθάπαξ τερπωλάς· ὢ μέγα λῆμμα·
ὢ κρατεροφροσύνας ὅρμημα τόσον θωυμαστόν,
βρουτὸν ἐόντ' ἄνθρωπον ἀπ' ἐκ θ' αὐτὸν[33] δῆ δρᾶναι
τήν τε φύσιν ὑπερβάμεν' ἔς τ' οὐράνιον ὕψος
ἀλλόμενον καλλείπονθ' ἅπαν ὕλης βριθόσυνον.
ἀλλά τ' ἀναγκαίῃ τὴν φύσιν ἔνεστ' ὀκλάζεν
καὶ μή τ' ἄτροπον αἰὲν ἀκάματον ἀμφαίρεσθαι
χάρτ' ἀνώδρομον ἰέμεναι, τῷ κἀνίοτ' ἄρα
χρεί' ἐνδιδόμεναί πως ὥς κ' ἀζήμιον ἔμπης.
τί δ' ἂν ἔῃ σφίσιν ἀκηδίας ἀλέξημ' ἄλλο
κρέσσον ἔπειτ' ἢ βίβλοις προσσχέμεν αὐτόθεν ἀνδρῶν
ἐμφρόνων νόον εὔτροπον ἅμα τ' ἐκεῖθεν ἀδύνειν
μέτρια καί τ' ἀζήμια κεῖαρ, ὥσπερ ἐφάμην
πρὸς δ' ἔτι καὶ μάλ' ὄνησιν ἐπαυρίσκεσθαι κεῖθεν
ἐξ ἄρ' ἔπειτ' αὖθις πονέειν, ἃ προύθεσις ἐντί.

Con l'affermare che dallo studio dei profani i monaci ritraggono l'utile e il dolce, Metochites sembra rifugiarsi nello schema dell'umanesimo cristiano di Basilio di Cesarea: οὐκ ἄχαρί γε μὴν οὐδὲ τὴν θύραθεν σοφίαν περιβεβλῆσθαι ... οὐκ

[30] ἡμῖν codd., TREU.
[31] Elimino la virgola dopo ἦτωρ.
[32] Erroneamente il TREU interpunge dopo φυγέειν.
[33] Cosí leggo nei codici. Il TREU legge ἀπ' ἔχθ' in A e scrive ἀπέχθ'.

ἄχρηστον ψυχαῖς μαθήματα τὰ ἔξωθεν (πρὸς τοὺς νέους 3, 4). Ma sùbito dopo, concludendo le sue considerazioni sulla biblioteca, egli riafferma la validità universale dei libri divini e umani:

1206 ἤτοι τὰ μὲν ἐγὼν πὰρ τόνδε νόον ταμίευσα
τῇ μονᾷ θησαυρίσματ' ὀνήσιμα βίβλων ἐσθλά,
τὰ μέν κέν νύ τ' ἐπίχρεα πουλλαπλάσι' ἢ 'χρῆν
ἀτὰρ ἐπ' ἐκκλησίας ὑμνοπόλοισι Θεοῖο·
τἄλλα δ' ὃν εἴρηται τρόπον ἄλλοις τ' αὖ δῆτ' ἐκτὸς[34]
καί τε μοναστaῖς αὐτοῖς βέλτιστ' ἢ μάλ' ἔχοντα.

È tuttavia nella prima serie di versi, che abbiamo dianzi citata, che si mostra in tutta la sua ampiezza e in tutta la sua profondità ciò che è una biblioteca per Metochites. Essa realizza un ideale di educazione letteraria, di affrancamento dalle angustie, d'innalzamento spirituale, di comune filantropia: un tesoro di cultura e di amore che può essere attinto da chi arde dal desiderio di cultura e di amore.

Questa riteniamo possa essere definita una concezione umana e umanistica del classico, in cui hanno rinvenuto la migliore espressione l'inquietudine perenne e la mobilità spirituale di Metochites, cosí come l'ansia e l'ambizione di essere l'erede e il successore degli antichi[35].

Un motivo della cultura umanistica di Metochites: 'la città senza mura'

Per intendere correttamente l'umanesimo di Teodoro Metochites è importante sorprendere lo scrittore a contatto con gli antichi maestri della sapienza e, soprattutto, vedere

[34] Erroneamente scrive il Treu: τ'αὐδῆ τ'ἐκτός.

[35] *Miscellanea*, p. 395: καὶ ἡμῖν, οἳ καὶ τοῦ γένους ἐσμὲν καὶ τῆς γλώττης αὐτοῖς κοινωνοὶ καὶ διάδοχοι.

quali siano le piú vive sollecitazioni culturali che egli abbia ricevute e il modo in cui le abbia adoperate nella sua opera. Se tale ricerca è stata eseguita dal Beck per i *Miscellanea*, i motivi che percorrono le sue poesie non sono stati ancora studiati, poiché tale produzione è ancora in massima parte inedita. Di tali motivi mi limito qui a indicarne uno solo: esso può essere sufficientemente indicativo della 'fusione vitale' del sentimento e della cultura dello scrittore: una prova, non unica, dell'eccellenza del suo gusto letterario, della sua capacità critica e della sua emulazione degli antichi: una caratteristica, insomma, del suo umanesimo che sa patire e riesprimere il fascino dell'Antico, senza diventare impersonale o banale, e che si conserva cristiano, nel momento stesso in cui si irrobustisce, alimentandosi di linfe pagane.

Giovanni Stobeo[36] è l'unico ad attribuire a Metrodoro di Lampsaco, discepolo prediletto di Epicuro, la sentenza bellissima: πρὸς μὲν τἆλλα δυνατὸν ἀσφάλειαν πορίσασθαι, χάριν δὲ θανάτου πάντες ἄνθρωποι πόλιν ἀτείχιστον οἰκοῦμεν: «contro ogni altra cosa possiamo acquisirci sicurezza, ma a causa della morte tutti noi uomini abitiamo una città senza mura». Ma la sentenza nei gnomologî si rinviene con la paternità di Epicuro: cosí nel codice Palatino 129[37] e nel Parigino gr. 1168[38]; nella silloge vaticana delle Sentenze epicuree, scoperta da K. Wotke[39], che ha per titolo 'Επικούρου προσφώνησις, la sentenza è la trentunesima. L'Usener ha spiegato[40] come in siffatte raccolte fosse facile la caduta di un lemma e come, perciò, la paternità passasse da Metrodoro a Epicuro. Si può pensare che nel I secolo d.C. circolasse qualche raccolta di sentenze di Epicuro e di

[36] *Flor.* 118, 33, *Ecl.* IV 51, 32.
[37] Cf. Metrodori Fr. 51 KÖRTE.
[38] Epicuri fr. 339 USENER.
[39] «Wiener Studien» X (1888), p. 175 ss.
[40] *Ibid.*, p. 190.

Metrodoro, ché l'Autore del *Dialogus de oratoribus* (c. 31) scrive: «ne Epicuri quidem et Metrodori honestas quasdam exclamationes adsumere iisque prout res poscit uti alienum erit oratori». È altrettanto certo però che anche il gnomologio — non esclusivamente epicureo —, cui attinse Massimo Confessore nel VII secolo, attribuiva la sentenza ad Epicuro[41].

L'incerta paternità della *honesta exclamatio* non è solo un fenomeno della tradizione escerptoria o gnomologica: la sentenza rispecchia fedelmente la posizione dottrinaria della scuola epicurea di fronte alla morte. Prima che defluisse, con la sua incisiva e poetica nudità, nelle sillogi fiorenti negli ambienti filosofici di ogni indirizzo, che proponevano di perseguire la *sapientia*, la sentenza fu liberamente ripresa e sviluppata da Filodemo nel IV libro *De morte*, col. 37, 18 ss.: «L'essere afferrati e portati via dalla morte che piombi improvvisa, come qualcosa che cada oltre ogni calcolo e aspettativa, a noi no, ma càpita bensí alla maggior parte degli uomini che ignorano che ogni uomo, anche se sia piú forte dei Giganti, è effimero di fronte alla vita e alla morte, e incerto è non solo il domani, ma anche il momento dell'oggi (25 ss. καὶ ἄδηλόν ἐστιν οὐ τὸ αὔριον μόνον, ἀλλὰ καὶ τὸ αὐτίκα δή). Tutti abitiamo una città senza mura dinanzi alla morte (27 ss. πάντες γὰρ ἀτ⟨ε⟩ίχιστον πόλιν πρὸς θάνατον οἰκοῦμεν), perché tutto è pieno di cause produttrici di morte e perché tale è la costituzione dell'umana natura. Tanto deboli noi siamo e l'anima ha i pori adattissimi alla mortale esalazione, ed il mondo che ci circonda produce innumerevoli cause — sia occasionali sia spesso intellegibili — della nostra dissoluzione ed inoltre la malvagità degli uomini

[41] *PG* 91 (1865), 904 B. Oltre che nell'edizione körtiana di Metrodoro (Lipsiae, 1890), il testo della sentenza si rinviene nelle edizioni di Epicuro, a c. di H. Usener (Lipsiae, 1887), di P. v. d. Mühll (Lipsiae, 1922) e C. Diano (Florentiae, 1946), non in quella di G. Arrighetti (Torino, 1973²).

altre ne introduce, inafferrabili all'umana immaginazione e moltissime ancora. Sicché — a meno di non essere veramente sciocchi — assurdo e incredibile bisogna stimare non (col. 38) se uno muore, ma se dura a campare per un certo tempo, e prodigiosissimo se tiri fino alla vecchiaia»[42].

L'immagine metrodorea, che per l'epicureo Filodemo vale quasi come simbolo dell'umana fralezza e dell'impotenza di fronte alla morte, ritorna in Teodoro Metochites, due volte: nei *Miscellanea* e in una delle poesie ancora inedite.

Nel capitolo 27 della maggior opera in prosa sui θρῆνοι ἐπὶ τῷ τῶν ἀνθρώπων βίῳ[43] il motto, adespoto, è giudicato formalmente grazioso ed elegante e contenutisticamente vero: καὶ παλαιὸς μὲν λόγος, ὡς ἕνεκεν θανάτου πόλιν ἀτείχιστον οἰκοῦμεν, καὶ ἀστείως[44] μὲν οὗτος εἴρηται καὶ ἀληθῶς. La morte è, infatti, pronta in agguato ed espugna facilmente la vita in ogni circostanza (ἕνεκεν τῆς ἑτοιμότητος τοῦ θανάτου καὶ ἀδηλίας, καὶ τῆς μὴ δυσκαταγωνίστου ζωῆς ἐν παντὶ τῷ παραστάντι τοῦ καιροῦ). Basta un lieve assalto: la morte accede verso di noi e con sicurezza e rapidità debella ed annienta la nostra vita fisica (καὶ ὁρῶμεν γὰρ ἑκάστοτε τὸ τοῦ θανάτου καθ' ἡμῶν ἔφοδον διὰ τῆς τυχούσης προσβολῆς, καὶ ἀνύσιμον εὖ μάλα τάχιστα καταπολιορκῆσαι καὶ καθελεῖν τὸν ἡμέτερον ἐν τῷ σώματι βίοτον). Indi lo scrittore estende la validità dell'immagine all'alternanza dell'umana sorte, al passaggio dalla prosperità all'avversità, dalla perfetta sanità alle malattie, dal colmo della felicità all'estrema sciagura (ἀτὰρ δὴ παραπλησίως καὶ ἕνεκεν δυσπραγίας ἐκ τῶν βελτίστων, καὶ ἕνεκεν νόσων ἐξ ὑγιείας ἀκράτου, καὶ ἕνεκεν πάσης κακοδαιμονίας καθάπαξ μετὰ πᾶσαν εὐδαιμονίαν, ἀτείχιστον πόλιν οἰκοῦσιν ἐοίκαμεν).

[42] Il testo e l'interpretazione furono da me stabiliti in «La Parola del Passato» XLIV (1955), p. 357 ss. = *Ricerche Filodemee* (Napoli, 1969), p. 63 ss.

[43] Ed. cit., p. 179; H.-G. Beck, op. cit., p. 103, n. 5.

[44] Sul concetto di ἀστειότης in Metochites, cf. Beck, op. cit., p. 64.

E poiché la città degli umani è senza difese, non vi è possibilità di resistere o di opporsi vittoriosamente a tutte le minacce che incombono sulla vita (καὶ οὐδὲν ἄρα προσίσταται οὐδ' ἀντιπράττειν πέφυκεν ἀήττητον πρὸς ἅπασαν κατὰ τὸν βίον ἐπήρειαν).

La seconda volta, il motto ricorre, insignito col nome di Epicuro, — bisogna perciò supporre come fonte i *loci communes* di Massimo Confessore, di cui anche altrove fruí il nostro scrittore — nell'inedito carme XX, che s'intitola Ἔτι εἰς ἑαυτὸν μετὰ τὴν τροπὴν τῆς κατ' αὐτὸν τύχης, una delle sette poesie del ciclo a se stesso o dell'instabilità della vita. Nei vv. 125 ss., che qui pubblico per la prima volta (cod. Paris. gr. 1176 f. 238[rv] e 2751 f.157[v]), Teodoro ricorda l'incertezza dei termini della vita di tutti — compresi i suoi nemici che ora godono della sua sventura —, ed evocando l'inevitabile paura che incombe sui mortali, richiama l'antica parola di Epicuro, che abitiamo una città senza mura. Non v'è presidio né scampo dalla morte, la cui sgomentante presenza è vicina ed uguale per tutti, per chi è giovane, per chi è vecchio, per chi, debole di costituzione, è dominato dal rapido destino e per chi, forte, appare irresistibile per virile vigore:

125 Πρὸς δέ θ' ἅπασιν ἄδηλα ζωᾶς τέρμαθ' ὁπηδεῖ.
Τίς δ' οἶδ' εἴ κεν ἐς αὔριον ἢ τρίτατον ζωὸς ἦμαρ
εἶν μερόπεσσ' ἔσσοιτο; Τόδ' ἅπασιν ἠδέ τ' ἄρ' αὐτοῖς
δεῖος ἄφυκτον, ἐπεὶ θανάτοιο πάντες ἕκατι,
φησὶ παλαιὸς Ἐπικούρου λόγος, ἀτείχιστον
οἰκέομες πόλιν· οὐδέ τις εἰνθάδ' ἔνεστι φρουρὰ
οὐδέ τις ἀποφυγή τ' ἀλεωρή τε βρουτοῖσιν,
ἀλλ' ἄρα τάρβος ἀεὶ ῥὰ τόδ' ἀτρεκέως ἔγγιστα
πάντεσ' ἶσ' ἐόν, ὅς τε νεώτατος ἄλλων, ὅς τε
δῆτα παλαίτατος ἀφνειὸς βιότοιο ζωῆς
εἶν ἐτέεσσιν, ὅς τ' ὠκύμορος ἄγχι θανάτου
ἐμφανέως δοκέει τελέθων φυὰν ἀμενηνός,
ὅς τε κρατερὸς ἠνορέηφι μάλα νύ τ' ἄαπτος.

Metochites, inserendo nei suoi tormentati ragionamenti la splendida massima, immemore della condanna plutarchea di Epicuro da lui condivisa nei *Miscellanea*, riconosce — verrebbe voglia di dire, alla maniera di Seneca, corrispondente di Lucilio — la validità universale del suo contenuto e, liberandola dall'inerte, anche se comoda, posizione di anello di una aurea catena gnomologica, le dona nuova vitalità, ancorandola ad una forma metrica e linguistica, anch'essa nuova e profondamente contaminata. Il pagano Filodemo e il cristiano Teodoro si riconoscono perfettamente in quella massima: la coscienza della debolezza umana nell'uno si conserta con la dottrina del sapiente epicureo, nell'altro con la fede cristiana.

Per l'intelligenza di Teodoro Metochites il nome di Epicuro non costituiva un impedimento o una barriera: altrettanto evidente che aperto ci si disvela, dunque, il suo umanesimo.

[«Rivista di Studi Bizantini e Neoellenici» XIV (1967), pp. 11-25]

IL CICLO DELLE POESIE INEDITE DI TEODORO METOCHITES A SE STESSO O SULL'INSTABILITÀ DELLA VITA

1. La poesia di Teodoro Metochites è, si può dire, fino ad oggi ancora sconosciuta, non ostante il significativo progresso della moderna ricerca su una personalità di cosí spiccato rilievo non solo del secolo XIV, ma di tutta la civiltà letteraria bizantina[1]. L'attuale momento degli studi bizantini è maturo per un tentativo di interpretare Teodoro Metochites quale poeta: il suo nome non compare infatti nella preziosa sintesi di F. Dölger, *Die Byzantinische Dichtung in der Reinsprache*[2] e quel poco che si legge negli studiosi del suo pensiero filosofico o del suo classicismo o della sua posizione letteraria o della sua vita è del tutto marginale ed approssimativo. Noi abbiamo fino ad oggi

[1] Cf. C. DIEHL, *Les mosaïques de Kahrié-Djami*, in *Études Byzantines* (Paris, 1905, rist. New York, 1953), p. 397 ss.; R. GUILLAND, *Nicéphore Grégoras, Correspondance* (Paris, 1927), p. 358 ss.; H. HUNGER, *Theodoros Metochites als Vorläufer des Humanismus in Byzanz*, «Byz. Zeitschr.» XLV (1952), p. 4 ss.; H.-G. BECK, *Theodoros Metochites. Die Krise des byzantinischen Weltbildes im 14. Jahrhundert* (München, 1952); J. VERPEAUX, *Nicéphore Choumnos homme d'état et humaniste byzantin* (Paris, 1959), sp. p. 52 ss.; I. ŠEVČENKO, *Études sur la polémique entre Théodore Métochite et Nicéphore Choumnos* (Bruxelles, 1962: «Corpus Bruxellense Historiae Byzantinae», Subsidia III); M. GIGANTE, *Il saggio critico di Teodoro Metochites su Demostene e Aristide*, «La parola del passato» C (1965), p. 51 ss., ora in questo volume, pp. 167-198.

[2] Berlin, 1948 (rist. in Εὐχαριστήριον *Franz Dölger* zum 70. Geburtstage, Thessaloniki, 1961, p. 1 ss.).

tratti eccellenti della personalità del Metochites, ma siamo privi del tratto finale della sua attività, costituito dalle venti poesie che egli scrisse per la massima parte negli ultimi due o tre anni della sua vita (1330-1332), quando l'ex-statista sopravvissuto alla caduta del suo imperatore Andronico II nel 1328 e rientrato a Bisanzio (dall'esilio a Didimòtico) nel 1330 nel rifugio del suo celeberrimo monastero di Chora, poteva tracciare, tra l'altro, un bilancio della sua attività varia di studioso e di politico, schizzava un profilo della sua intera vita, abbozzava la conclusione di un itinerario spirituale, sulla soglia della vita ultraterrena. La conoscenza e lo studio delle poesie del Metochites mi appaiono una necessità improrogabile, un còmpito indifferibile del nostro tempo 'bizantino': non si tratta solo, infatti, di restituire un nome insigne alla storia della poesia bizantina, ma specialmente di completare la nostra visione critica di Teodoro Metochites, perché le sue poesie sono da lui stesso concepite come la continuazione dei suoi ragionamenti svolti nei *Miscellanea*, come il perfezionamento ed il compimento del suo pensiero, come la sintesi suprema della sua concezione del mondo. Il Metochites che noi oggi conosciamo è, insomma, un Metochites imperfetto e incompiuto: ed è lacuna grave, che ci ha impedito finora di conoscere il suo pensiero dopo la catastrofe, le implicazioni intellettuali, morali, religiose della sua caduta e della sua umiliazione, il riscatto dalla felice vita passata piena di glorie e di peccati nella meditazione concreta e individualissima della fine ormai vicina. Tanto piú grave se si consideri la stretta connessione stabilita dal Metochites nei *Miscellanea* tra vita attiva e vita contemplativa, tra prassi e teoresi. Se nei suoi *Miscellanea* egli indaga il valore o il disvalore della vita e della vicenda umana partendo da proposizioni generali, da posizioni che egli ritiene universali perché sanzionate dalla tradizione pagana e cristiana, nelle *Poesie* egli parte dal particolare della sua esperienza, dall'individualità della sua

vicenda per confermare col proprio esempio quelle verità generali, che egli aveva fino ad allora esperite solo nella vita di uomini e città del passato. E, quindi, se il tema dell'incostanza della sorte e della instabilità della vita è comune sia ai *Miscellanea* sia alle *Poesie*, la prospettiva e il modo sono diversi; le due opere s'integrano e si chiariscono reciprocamente, ma soprattutto apprendiamo la misura con cui il Metochites giudicava l'opera in prosa piú rappresentativa del suo pensiero: i *Miscellanea* ci si presentano come un'opera di pensiero, in cui la retorica assume un ruolo secondario (e questo è stato notato dal Beck), ma non come la *summa* del suo pensiero, come l'acme della sua *Weltanschauung*: essi ci si presentano ora come il precedente cronologico e logico delle sue *Poesie*, come uno stadio necessario dell'evoluzione del suo pensiero, come un tappa importante verso il traguardo della maturazione finale, che il Metochites conquista poco prima di morire. E poiché sia dal Krumbacher sia dal Beck si è negato uno 'scopo' alla composizione dei *Miscellanea*, è necessario subito avvertire che il Metochites volle con quell'opera conseguire lo *scopo* di formarsi un'educazione non solo letteraria, ma culturale e filosofica, di inserirsi in una tradizione di pensiero con le sue notazioni personali e con l'orgoglio dello studio: con i *Miscellanea* egli ambiva a creare per sé e per i suoi contemporanei una guida spirituale, non semplicemente un sacrario dell'antica sapienza, ma uno strumento moderno di filosofia pratica, un manuale di etica aristocratica, che consentisse all'*élite* un comportamento adeguato al ruolo di classe dirigente, distinto da quello del volgo, ignorante e disordinato. I *Miscellanea* ci appaiono ora non un mero (e complicato) trattenimento letterario, una mera giostra di pensieri e riflessioni, ma un'opera concepita come *vademecum* enciclopedico, come una guida *utile* e, per l'autore, anche chiara, a cui l'uomo prudente e riflessivo, l'intellettuale sollecito a risolvere un problema di valutazione, può

ricorrere con sicurezza di rinvenirvi una soluzione adeguata. Con le *Poesie* il Metochites effettua una verifica di quelle soluzioni teoretiche e ad esse attinge la norma di comportamento adatto alla situazione: la coerenza tra la 'parola' da lui fissata e l''azione' da fissare. Naturalmente, la concezione della continuità tra le speculazioni in prosa e in versi postula e presuppone una poesia fondamentalmente concettualistica: tale è, infatti, la poesia del Metochites.

2. Ci si può chiedere perché le poesie del Metochites siano state finora trascurate, se, com'era presumibile, esse potevano contribuire ad una piú precisa interpretazione della sua personalità e del ruolo nella storia delle lettere bizantine. E la risposta è piuttosto semplice: la difficoltà del còmpito di pubblicare e interpretare una mole ingente di versi in una lingua artificiosissima e consapevolmente iniziatica, e il ricorrente pregiudizio della sterilità e dell'insignificanza della poesia dotta bizantina, della poesia di tradizione classicistica. Pregiudizio che ha coinvolto per molto tempo anche le sorti della letteratura profana in prosa letteraria, come se l'Antico — forma e contenuto — fosse stato recepito solo come un ingombrante fardello. E, d'altra parte, il clima culturale romantico *fin de siècle*, in cui è nata la scienza bizantinistica, era favorevole ai poeti 'nuovi', ai poeti volgari, resuscitati in antitesi ai vecchi, tradizionalistici cultori della κοινή stilistica e contenutistica. Ma come la poesia dotta non è mero calco o mera trasposizione di formule antiche, cosí la poesia volgare non è immune dalla tradizione antica, come è già implicito nello sforzo di emularla diversamente e di contrapporvisi. Come ogni pregiudizio, anche questo è dovuto alla scarsezza delle nostre conoscenze: non solo molti testi sono inediti, ma anche quelli editi sono per lo piú, ancora, *sostanzialmente* inediti, cioè insufficientemente o per nulla interpretati.

Fu il Treu nel 1895 — tra le due edizioni della *Geschichte*

del Krumbacher — a pubblicare le prime due poesie del Metochites, dal *Parisinus Graecus* 1176, in un *Programm* difficilmente accessibile[3], con l'indice delle rimanenti diciotto. Dopo un trentennio circa il Guilland pubblicava un articolo divulgativo, *Les poésies inédites de Théodore Métochite*[4], dando notizia dei due *Parisini 1176* (non 1776) dell'a. 1453 e *2751* dell'a. 1541 (soli a noi noti contenenti l'intera raccolta) e dell'*Ambrosianus gr.* 741 (contenente solo la quinta poesia su santo Atanasio nei fogli 52-63) e un sunto di tutte le poesie di indubbia utilità, anche se di estensione e valore diseguali, oltre che qualche parsimonioso *specimen*. Nel 1922 lo stesso Guilland aveva dato un saggio di edizione dei versi 120-140, 164-228 della poesia XIX, dedicati ai beni immobili distrutti dalla plebaglia nel 1328[5], con traduzione e note. Duole dire che il saggio dell'insigne studioso di topografia bizantina è pessimo, colmo di errori di ogni genere, non diversamente dalla sua edizione della *Correspondance* di Niceforo Gregoras. Piace invece dire che la descrizione della ricchezza di un tempo non è tanto di «cattivo gusto» quanto crede il Ševčenko[6], al quale dobbiamo la pubblicazione di una quarantina di versi della poesia XII e di qualche altro verso[7].

In tale situazione, ho studiato le poesie XIV-XX sui due *Parisini* ora menzionati (per un totale di oltre duemilaquattrocento versi), ne ho apprestato l'edizione e l'interpretazione e a queste poesie è particolarmente dedicato il presente saggio: le poesie in cui, dice il Beck[8] sull'orma del

[3] M. TREU, *Dichtungen des Gross-Logotheten Theodoros Metochites*, Programm des Victoria-Gymnasiums zu Potsdam (Potsdam, 1895).
[4] «Byzantion» III (1926), p. 265 ss. (= *Études Byzantines*, Paris, 1959, p. 177 ss.).
[5] R. GUILLAND, *Le palais de Théodore Métochite*, «Rev. Ét. Gr.» XXXV (1922), p. 82 ss. Traduzione parziale della poesia XIX anche in J. EBERSOLT, *Les arts somptuaires de Byzance* (Paris, 1923), p. 109.
[6] Op. cit., p. 5, n. 1.
[7] Op. cit., p. 110, 84 n. 1.
[8] Op. cit., p. 101.

Guilland, il poeta non si stanca «in endloser, ermündender und ständig sich selbst wiederholender Klage sein altes Lied zu singen».

3. Le sette poesie hanno un titolo comune Εἰς ἑαυτόν con lievi variazioni:

XIV. Εἰς ἑαυτὸν καὶ περὶ τῆς δυσχερείας τῶν κατ' αὐτὸν πραγμάτων.
XV. Εἰς ἑαυτὸν ἔτι καὶ περὶ τῆς δυσχερείας τοῦ βίου.
XVI. Εἰς ἑαυτὸν ἔτι καὶ περὶ τῆς ἀνισότητος τῶν κατὰ τὸν βίον πραγμάτων.
XVII. Εἰς ἑαυτὸν μετὰ τὴν τροπὴν τῆς κατ' αὐτὸν τύχης.
XVIII. Εἰς ἑαυτὸν ἔτι μετὰ τὴν τροπὴν τῆς κατ' αὐτὸν τύχης.
XIX. Εἰς ἑαυτὸν ἔτι μετὰ τὴν τροπὴν τῆς κατ' αὐτὸν τύχης.
XX. Ἔτι εἰς ἑαυτὸν μετὰ τὴν τροπὴν τῆς κατ' αὐτὸν τύχης.

L'edizione del *corpus* delle poesie (come delle altre opere) fu curata dall'erede spirituale Niceforo Gregoras nello stesso monastero di Chora e riflette l'ordine genuino, dato dall'autore alle sue composizioni[9]. Le sette poesie costituiscono da sé una raccolta: legate dal titolo significante Εἰς ἑαυτόν formano, per cosí dire, un unico poema, diviso in sette canti, l'*Odissea* di Teodoro Metochites[10]. È un ciclo di poesie a se stesso, concepito unitariamente e forse, come credo, interrotto dalla morte (la XX è d'insolita brevità: 234 versi!): Metochites traccia l'itinerario della sua anima dallo

[9] Cf. ŠEVČENKO, op. cit., p. 9, n. 2 e 282 e n. 2, con la rettifica dell'identità dello scriba del Vind. Phil. Gr. 95 (*Discorsi*) e Par. Gr. 1176 (*Poesie*), sostenuta dallo studioso in «Scriptorium» 1951, p. 283. La «revisione» di Gregoras è assicurata dalla sua nota autografa al primo foglio del Par. Gr. 1176 (in ŠEVČENKO, op. cit., pianta VIa).

[10] Gli accenni a se stesso — pur rilevanti — contenuti in altre poesie (p. es. I, XII e XIII specialmente) sono episodici e ricorrono nello svolgimento di temi distinti e diversi.

stupito smarrimento dinanzi alla grande sventura, alla liberazione dalla schiavitú interiore, alla conquista della ferma certezza attraverso l'esame di coscienza, al possesso della serenità, all'approdo sicuro dopo il naufragio.

Si possono richiamare, in modo pertinente, le poesie autobiografiche di Gregorio Nazianzeno, cui il Metochites aveva dedicato un elogio (il VI discorso nel *corpus* del Cod. Vindobonense gr. 95, che egli ricorda nella XII poesia): specialmente i 634 esametri περὶ τῶν καθ' ἑαυτόν (*Carm.* II 1, 1: *PG* 37, 969 ss.) e i 175 distici θρῆνος περὶ τῶν τῆς ἑαυτοῦ ψυχῆς παθῶν (*Carm.* II 1, 45: 37, 1353 ss.). (E sia sufficiente qui rinviare alle belle pagine che il Misch ha dedicato alla poesia autobiografica di Gregorio, alla sua caratteristica e alla sua importanza). Né si può fare a meno di menzionare il carme in dodecasillabi Εἰς τὸν μάταιον βίον di Giorgio di Pisidia né i θρῆνοι in prosa o in versi fioriti a Bisanzio né i carmi anacreontici di Costantino Siceliota né i «lamenti» di Filippo Monotropos o di Nicola Muzalon o le poesie di Giovanni Mauropo o di Eugenio di Palermo; né gli alfabeti parenetici in cui il motivo εἰς τὴν ἰδίαν ψυχήν è svolto in dodecasillabi, pentedecasillabi, esametri e metro anacreontico[11].

Tuttavia tali poeti che hanno preceduto il Metochites non sono una fonte immediata, sono solo i testimoni di un «genere» che fiorí nel volgere di tanti secoli di civiltà letteraria. Ma forse per il carattere del poema del Metochites potrebbero essere qui menzionati gli Εἰς ἑαυτόν di Marco Aurelio e le *Confessioni* di Agostino. In ogni caso, il Metochites svolge la sua interiore storia alla maniera epica; cosí, pur inserendosi nella letteratura trenodica e consolatoria, il poeta è formalmente originale, per l'unicità del suo linguaggio.

[11] Cf. per tutti DOELGER, *Die Byz. Dichtung*, cit., p. 27.

4. Nella XIV poesia, la prima del ciclo Εἰς ἑαυτόν, il poeta, disperato, è domato da penosi ragionamenti (λουγισμοί) come ossa dal tarlo (60). La navicella della sua vita è affondata insieme alla grande nave dell'Impero: il suo destino individuale si è rivelato indissociabile dal destino dell'ἔθνος (3), della Ῥωμαῒς γενεή e del βασιλεύς (94). Egli si ricorda di Demade che disse una volta «governare i relitti di uno stato naufragato» (Plut., *Phoc.* 1 τὰ ναυάγια ... πολιτεύεσθαι τῆς πόλεως): l'Impero che una volta navigava a vele spiegate sulle ilari onde del mare fragoroso ora è in preda a terribili tempeste in una notte piena di nembi oscuri, squarciati da fulmini, che fanno sobbalzare il cuore (253 ss.). Il poeta spera di morire, ha fretta di raggiungere, ormai profondamente ammalato, la morte (60 ss.). Sul fondo dell'interiore tormento, la sorte del cittadino si fonde con quella dello Stato; dinanzi al terrore del presente compare assillante l'ombra del glorioso passato. Era preferibile forse una vita lontana dalla pubblica attività, una vita serena e ingloriosa (85 ἀφανέα βιοῦν), una vita umile (114 βίοτος χαμερπής)? Ma nei mali comuni neppure una vita del tutto privata è preferibile: sarebbe impossibile non partecipare alla comune sventura, né una vita appartata avrebbe impedito la catastrofe dell'Impero. La partecipazione alla vita dello Stato non fu per il poeta quella splendida e gloriosa che appariva agli altri: fu il suo 'debito' ineluttabile: ἔξοχον ἔμμεν' ἄλλων πουλύτιμον βιόοντα (102), σὺν τ' ἀνιᾶσθαι πρώτατος εἴν γ' ἄρα λευγαλέοισι (108): primo nella gloria, primo nell'ansia e nel dolore (150 ss.). La vita ora è impossibile (246 ἀβίοτος βίοτος) dopo il tracollo della fortuna sua e dell'Impero, vicino alla rovina. Meglio morire che assistere al naufragio dell'Impero piú glorioso del mondo (195 ss.). Il poeta accenna all'atroce giuoco delle fortuna, alle umane illusioni contrapposte alla vera sapienza (εἰδέναι), addita nel peccato la causa della rovina sua e dell'Impero e comincia a sperare nella redenzione, nella

pietà celeste, nella filantropia divina. Metochites insiste sui sentimenti di stupore (τάρβος) e di paura (δέος: 42), sull'afflizione, sull'estenuazione, sul logorio interiore (59 δαμνόμενος, 197 τρυχόμενον, 202 ἀχνύμενος, 69 e 274 τείρομαι), sull'inscindibilità della pena individuale e pubblica (77 δείματα ἴδια κοινά τε, 90 κοινά τ' ἴδιά τε πρήγματα), sulla partecipazione ai pericoli e ai mali dello Stato (130 κίνδυνοι κοινοί, 254 κοινὰ πονέειν, 158 κοινὰ πάθεα, 165 πάνδημα κακά), sulla condanna dell'insensibilità civile e politica (131 ss.), presentendo che ormai la sua gente per molto tempo logorata, in crescente rovina, è vicina all'esito funesto (194 ἔσχατα κηρεσιφούρα πράγε' ἔχοντος ἀγχοῦ).

Metochites esprime dunque in questo canto l'amara angoscia, stupita dinanzi al crollo della fortuna privata e pubblica, i suoi luttuosi pensieri, le sue incessanti paure, il suo tormento sulla preferibilità del βίος θεωρητικός al βίος πρακτικός, la sua scienza sull'infida labilità della Fortuna, la dolce speranza e il voto (203 ss. ἱμερόεσσαν | ἐλπίδα τ' εὐχήν) di morire per sfuggire al peso della riflessione, lo sdegno irato di Cristo per i peccati e, infine, la preghiera a Cristo perché ridia la vita serena e sciolga le pene (240). Ma, insomma, il poeta è senza speranza (274 ἀπάτερθ' ἐλπίδος ... εὐδιοέσσης), piombato nell'abisso della disperazione (290 αὐτόθεν ἀπογνώσιος ὦκ' ἐς βένθεα πίπτω), consapevole di aver peccato e di apparire indegno dei favori ricevuti da Dio.

5. Come nella poesia XIV la sorte individuale è inevitabilmente congiunta con quello dello Stato, cosí nella XV il dolore individuale è inserito dal poeta nel dolore del mondo. Omero, Pindaro, Euripide sono i maestri della visione pessimistica, ma anche presenti sono le *gnomai* di un Semonide o di un Teognide e, in genere, tutto il patrimonio etico che un Plutarco o uno Stobeo avevano tesaurizzato. «L'uomo è sogno di un'ombra» aveva cantato Pindaro

(*Pyth.* VIII 95) e il Salmista (90,5) «La stirpe umana non è che un sogno» e Metochites ripete ampliando (41 ss.) ἠύτ' ὀνείρων φάσματα ἠὲ ... ἠύτ' ὀνείρατ' ἀάπτου σκιῆς κάρτ' ἀμενηνά. E se Pindaro aveva affermato (*Pyth.* III 82) che due mali in cambio di un solo bene dispensano ai mortali gli immortali, Metochites ritiene che non due, ma moltissimi mali si mescolano ad un solo bene (79 ss.): l'antico pessimismo sembra inadeguato all'immensità della sua sventura. Cosí egli si abbandona al canto delle catene dell'umana vita (157 δεσμοὶ ἄρρηκτοι, 164 δέσμια ἄφυκτα, 316 βιότοιο δεσμοὶ πολυπλάγκτοιο), che ininterrottamente imprigionano la mente (69 τοῖς πέδηται εἰνθάδε νοῦος) e pongono l'uomo fra i flutti immani della vita (16) o in balía dei venti (21). La vita è un affannoso errare (30 ἀλαλήμεθα, 35 ἀκαχήμεθα, 323 ἀλαλήμεθα, ἀλάλημαι); non v'è respiro dai dolori (40 οὔτις ὀδυνάων ἀμπνοά); l'uomo si trascina come un automa (119) e recita la sua parte nel dramma doloroso del mondo (101, 131 s.). Le catene che imprigionano la mente sono sempre nuove (168 δέσμια καινά) e la serie dei ceppi rende l'uomo un prigioniero che non riesce a fuggire (222). Tale pessimistica visione ha alle sue basi una tradizione di cultura, ma anche la vicenda individuale di Metochites: la scomparsa della moglie, la morte precoce dei figli, una sua malattia in terra straniera in assolvimento di un inderogabile impegno diplomatico che lo condusse alle soglie dell'Ade: come indugia sui pericoli e sugli inconvenienti della morte in terra straniera (253 ss.), cosí il poeta ancora piú a lungo indugia sul compianto dei figli perduti (289), modulando estesamente sull'infrangibile legame (358 ἄρρηκτος δεσμός) dell'amor filiale le sue apprensioni e le ansie per la loro παιδεία, le preoccupazioni per il loro avvenire, ma anche dolorosamente denunziando l'egoismo e l'insaziabilità dei genitori che tutto vorrebbero per i loro figli, nell'illusione che essi continuano la loro vita, dopo la morte (ma anche per i figli non è facile ottenere quel che si desidera, 327). Le speranze

dell'amor filiale andarono deluse e anche questa catena risulta vana, come tutto il resto. Bisognerebbe poter considerare a noi allotri gli ingannevoli trastulli della vita, essere ἀπαθεῖς, πυκινὰ φρονέοντες (136), non legarsi alle catene, ma passare nella vita come uno straniero (140 πάροικος, cf. *I Pe.* 2, 11) e tendere la mente in alto, pensare ai guadagni celesti (147, 154) e non soffrire ridicole pene (191 γελοῖα πονήματα) per «l'ombra dell'asino» (197, cf. Aristoph., *Vesp.* 191, Soph., fr. 331, Plat., *Phaedr.* 260 c), per cose di nessun valore, o cercare di frenare l'acqua che scorre (197). Beni e mali sono nulla (203): bisogna sforzarsi di liberarsi dal peccato, che è la catena piú pesante, eliminare l'impudenza, la stoltezza, la vergogna, ma liberarsi non è facile (160 κοὔτι δυνάμεθ' ἔπειτα ῥέα τῶνδ' ἀλεύασθαι). La buona speranza è lontana (273 s.), se Cristo non gliela dona (399 s.).

6. Al canto dell'umano servaggio segue il canto della ricerca di un farmaco che lenisca il dolore e guarisca il cuore (XVI 185 ss. ἀκεσώδυνα ... φάρμακα τὰ κραδίην ἐμὰν ἰαίνοντα). Il poeta è ancora in preda allo stupore dell'alternanza delle umane fortune (1 θῶυμ' ἔχει με μέγα, 80) e confida che Cristo gli elargisca un nuovo miracolo (245 νεουργέα θωύματα) per la sua *gens*, ridotta ad un cadavere preda di cani ed avvoltoi, che sfida l'insensibilità umana (245 ss.) e per sé una volta felice e invidiato ed ora consunto e tormentato, vicino alla morte (273 ss.). L'uomo è legato alla materia (113 ὕλας δεσμοί), e, d'altra parte, il pelago profondo della σοφία di Dio è inattingibile; ma è certo che i decreti di Dio sono uguali per tutti, anche se appaiono ineguali (113 ss.) e lo stolto non può avere vita felice (20 ss.). Tuttavia la mente del poeta è sconvolta (29 νοῦον ἰλιγγιάοντα) per l'ineguaglianza dell'umano destino, per le lotte intestine che dividono gli uomini (31 ss.), per l'immeritata buona fortuna che arride agli spergiuri e agli impudenti che confidano nel νόμος χειρῶν, anzi che nelle leggi di Dio (120 ss.). Il poeta dopo tante

tempeste in cui ha navigato, instancabile timoniere, dove approderà? (155 ss.). Al porto sereno per miracolo di Dio o perirà nell'abisso profondo? (170 ss.). Noi siamo servi come è scritto nei sacri testi (Paolo), ed è empio indagare le leggi inafferrabili di Dio (140 ss.): alla salda sapienza di Dio il poeta contrappone l'ἀπορία dell'umano ragionamento (25 ss., 104 ss.), il tormento angoscioso della mente (175 ss.): la coppa della vita è piena di veleno, il miele non va oltre le labbra, il veleno bisogna berlo fino alla feccia (181 ss.) e il rovinoso destino di vita (194 ὀλουὴ μοῖρα βίου) ci lega alla miseria della vita terrena. In questo canto — in cui ritorna il motivo dell'inconciliabilità della felicità privata con la rovina pubblica (14 ss.) e della necessità di partecipare ai lutti comuni (51 ss.), in cui al mistero della vita si accoppia quello della provvidenza (102 ss.), in cui si dispiega il contrasto fra la vita beata e festosa e la vita dura, infelice, luttuosa — affiora l'esigenza di un rimedio al dolore, l'invocazione della πανσθενὴς χείρ (270), della destra di Dio, d'un miracolo della Provvidenza: καί τε γαληναίην ἀκύμονα βίον ἴδοιμι (229).

7. Segue il canto della liberazione, la poesia XVII, che sembra avere una posizione veramente centrale nell'itinerario del poeta verso la serenità. In primo luogo abbiamo una sorta di poetica del Metochites, quasi una giustificazione della sua nuova attività di poeta e un'orgogliosa professione di sapienza tecnica. La poesia è farmaco del dolore (1 s. ἀνίης φάρμακον), la rugiadosa tregua del torpore (3 δρουσερὰν ... ἀκηδίας ἀμπνοάν); con la poesia il νοῦς si libera dal dolore, oblia le pene affliggenti e ritrova la sua gioia (4 ss., 9 χαρίτεσι ταῖσδ' ἐπέων τερπάζετ' ἀείδων). La poesia è come un prato fiorito che ridona la serenità e risana la fiamma degli affanni a chi, agitato da moleste visioni, può rivolgervi lo sguardo (10 ss.). Ma la poesia non è solo cosa desiderabile e cara (19 ἱμερτόν), ma anche vantaggiosa a chi perennemente soffre

(21 κέρδιστον). La poesia è la liberazione dai ceppi (25 δέσμια λύσασθαι), è il libero respiro (24 ἐλεύθερον ἀμπνύσαι) di chi è chiuso in carcere o è soffocato dal cappio. Chi è esperto di poesia e prova la gioia della faticosa creazione poetica (29 ἡδόμενοι πονέεσθαι) rinviene in essa non solo la gioia (30 τὸ ἥδιον), ma anche l'utile (34 ἐσθλόν), quando può portare nella vita il difficile parto che sbalza dal νοῦς (32 ss. ἐκτόκιον λουγοτόκων ὠδινάων ... ἰάλμενον ἐκ σφετέροιο νουός). I suoi versi sono il frutto del suo νοῦς, che porta dentro al cuore il suo dolce e desiderabile respiro dall'accidia (44 ἡδύ θ' ἱμερτὸν ἄμπνυμ' ἀκηδίας), mentre imperversa l'infido giuoco della Sorte. La poesia non è cosa facile: c'è chi si illude di poter fare poesia ed ha gli occhi ciechi sui suoi prodotti, godendone stoltamente e credendo, da ignorante, di fare cose bellissime (35 ss.).

Liberatosi dalle tenebre della disperazione con le grazie della poesia, il νοῦς del poeta incomincia a rinvenire la verità dei sapienti antichi e moderni (75): la coorte dei mali gli è giunta come contrappeso alla fortuna di prima né inaspettata (52 ss.). Il poeta ha esperito nel passato una vita gloriosa, ora ha in cambio la pena e il dolore (64 ss.). È verità antica che alla buona segue la cattiva sorte, è naturale (83 κατὰ φύσιν) la vicenda dei contrari. Chi ha νοῦος σαόφρων (103), ἄδμητος νοῦος (108), ed è paziente e forte, conoscendo il ciclo delle umane vicende, grazie alla sua previdenza (113 πρόγνωσις) si aspetta il dolore. Certo le grandi cadute turbano il νοῦς, sconvolgono la φρήν, immergendo la mente nell'abisso dell'angustia (177 ss.), ma nulla è inatteso. All'antica felicità, all'antica ricchezza, all'antica gloria è succeduta, non inattesa, la catastrofe (127 ss.). È fuori della vita chi considera nuova e inattesa la sventura, non ha familiarità con la γνώμη e la κρίσις dei suoi λογισμοί (133 ss.): non si può concepire diversamente da come l'ha partorito il suo νοῦς, il quadro del cuore (150 κραδίης πίναξ), il suo parto intellettuale (151 ἐκτόκιον νοὸς ὠδῖνος). Già al tempo felice,

prima della sventura, il poeta aveva riflettuto (158 ἀνὰ νόον ἔστρεφον) che alla felicità segue la disgrazia. E qui abbiamo la concezione di Metochites che i suoi ἔπεα continuano i suoi λόγοι, cioè i *Miscellanea* (160 s. εὖ τόδε δῆλον ἀπ' ἄρ ὧν σύνταγμ' εἴν τ' ἐπέεσσι | εἴν τε λόγοις ἑτέροισι ῥέουσ' ἐλεύθερ' ἀμέτροις): è per grazia della poesia che egli rinviene nella coscienza l'antico suo insegnamento, ma egli considera la sua poesia, concettualisticamente, sullo stesso piano della sua opera filosofica. Nei suoi *Miscellanea* si trova chiaramente scritto e ricordato che alterna è la vicenda delle umane sorti; si trova parimenti e distintamente spiegato che solo una mente senza prospettiva filosofica (169 s. ἀνδρομέα παπταίνουσα φρὴν | φιλοσόφου προθέσιος ἀπ' ἄρ' ἀίσσουσα) può guardare diversamente le cose del mondo; nei *Miscellanea* si dibattono i problemi dell'essere e del divenire e si afferma che è Dio che regola con le sue norme la vicenda della vita. Il calice che Dio ci ha donato è pieno di miscuglio, come dicono i sacri testi (185 ὥσθ' ἱερά φασι λόγια), sí che il bene si alterna al male. Il bene e il male danzano alternamente come sul palcoscenico del teatro della vita o in una fiera. Perché il mondo è uno spettacolo per gli ἐχέφρονες ἄνδρες (191) che vedendo l'effimerità della vita si preparano alla vita eterna, per la beatitudine o la perdizione eterna. Ma nella fiera della vita (200 ss.) i mercanti prudenti si acquistano i beni duraturi, gli ignoranti i mali eterni. Solo gli uomini violenti e superbi credono nella stabilità della vita felice, non temono e non pensano, e diventano ridicoli per la stoltezza e lo stupido orgoglio. Ma chi ha πινυτὰ μήδεα ἔνδον νοῦον (244) nella felicità ha paura e medita: e, infatti, nei *Miscellanea* (249 συντάγματα) composti quando era felice Metochites insiste a lungo (256 ss.) nel ricordare che quando aveva la passione di statista eminente rifletteva (269 ἐλογιζόμαν), istituiva paralleli con la felicità altrui, s'immaginava privato dei beni, facendo risalire tutto a Dio. Tutto era scritto nel quadro che egli aveva tracciato (290 εἰν πινάκεσσι φαντασίας),

soprattutto che nessuna prospera sorte dura intatta dall'inizio alla fine e che gli ἐχέφρονες ἄνδρες durante il tempo felice sospettano e temono.

Nell'orma di Plutarco (*de Herod. malignitate* 857f-858a) condanna la proposizione erodotea τὸ θεῖον πᾶν ἐὸν φθονερόν τε καὶ ταραχῶδες (Herod. I 32: Solone a Creso) o τὸ θεῖον ὡς ἔστι φθονερόν (Herod. III 40, 2: Amasi a Policrate: cf. anche VI 46; VII 10, 5; VIII 109), accusando lo storico di sciocchezza ed empietà, che sa dissimulare la sua malizia nel fascino dello stile (302 s.), ma ricorda che Erodoto ha colto la verità nell'indicare che nella vita il dolore si alterna alla gioia e nell'affermare che nessuno ha felicità duratura o sa il corso della sua vita fino alla fine (310 ss.). Erodoto ha mostrato questa verità con le storie di Amasi d'Egitto e di Policrate di Samo e di altri (319 ss.).

Un altro esempio Metochites attinge da un apoftegma di Filippo trasmesso da Plutarco (*regum et imper. apophth.* 177 c): quando al re macedone furono annunziate in un solo giorno molte vittorie, egli si rivolse alla Τύχη chiedendo un piccolo male come contrappeso a tanti beni. Il poeta sviluppa ampiamente (326 ss.) l'antico motto: Filippo timoroso di Adrasteia si rivolge al grandissimo Zeus non sopportando volentieri la coorte dei beni. La sua paura, continua il poeta attingendo probabilmente a Diodoro (XVI 91 ss.), non fu vana, come attesta la sua misera fine per opera del suo amico Pausania (341 ss.), il cui omicidio Metochites tratta con i colori dell'epos. Né la potenza né la ricchezza né il molteplice ingegno salvarono Filippo: egli cadde sotto i colpi di scure di un ebbro durante il banchetto festivo (per le nozze della figlia Cleopatra con Alessandro di Epiro, in Egee di Macedonia nel 336). L'improvvisa morte del grandissimo re dei Macedoni mostra che non esiste una felicità pura e intatta (366 ss.). Questo il poeta aveva considerato (372 ἐνὶ νῷ στρέφον), questo ben sapeva (εὖ ᾔδειν); questo sa chi è ἔμφρων (375) e non un bambino che

vede solo il presente (376 ss.). Nella felicità il poeta spesso pensava (378 ἐνὶ φρεσὶ πολὺ μέλων) ai mali futuri. Solo se giungono inattese, le sventure gettano l'uomo nell'abisso del dolore (378 ss.). Per tale πρόγνωσις (391) il poeta pur afflitto dalla sciagura (e come avrebbe potuto non addolorarsi?) si rassegna a sopportare (391 μέτρι' ἔχω φέρεν), approdando al porto della serenità (396 ἠύτ' ἀσείστῳ λιμένι κυμάτεων), nel grembo della Madre di Dio, fidente nel suo potere. Ciò che gli accadrà sarà il meglio (400 ἀτὰρ ὅ κ' ἔσσετ' ἔμοιγε σέθεν τόδε βέλτιον ἔσται).

8. La poesia XVIII è il canto della contrizione e dell'esame di coscienza, dopo la conquista dell'approdo, il canto della rivendicazione della ragione e della fede sull'opprimente miseria, nel quale l'antica sapienza si disposa all'escatologia cristiana. Anche qui i *Miscellanea* sono esplicitamente presupposti e la meditazione filosofica si fa piú alta e piú serrata: il pensiero dell'aldilà costringe la ragione umana a perfezionarsi, a sublimarsi. Se non ostante l'antico motto l'uccello non canta se non è in pena, il poeta riesce a cantare i suoi canti (9 ἀείδων ἔπεα τάδε), come l'antico aedo, quasi immune dalla sventura, se il νοῦς e la γλῶττα sono mossi al canto ed il cuore non è domato dai mali senza tregua (31 ss.), questo è un miracolo di Dio, che ha infuso nel cuore un rugiadoso respiro (ἀμπνοὰ δροσερά), che rinfresca l'animo agonizzante, una mite rugiada che apporta i rimedi della disperazione (48 ἀθυμίης ἀκεσώδυνα φάρμακα); se il νοῦς è saldo, il θυμός salta, la lingua canta, questo è dovuto all'ἀμπνοά proveniente da Dio, benché sia folle fuggire per sempre la molesta disperazione e i beni che Dio concede, come dice la Sacra Scrittura, non durino per sempre (56 ss.). Chi è infatti sempre felice soffrirà gravi pene nell'aldilà, mentre i dolori sofferti sulla terra sono un tributo alle pene dell'aldilà, un proemio di quelle sofferenze (67 ss.). Il poeta sa ed ha considerato (88 εὖ οἶδα, ἐπιλόγισμαι) i suoi peccati

empî, ancor prima di scrutinare il suo cuore sotto il pungolo del dolore (90 κραδίην εἴσω σκέπτεσθ' ἑωυτόν): è meglio pagare qui il fio di alcuni peccati che avere una vita senza dolori e pagare lí il fio di tutti i peccati. L'espiazione sarà piú lieve (93 ss.), perché le pene dell'empietà sono infinite (106 ss.). È Dio benefico che getta nel cuore dell'uomo il pungolo della consapevolezza dei peccati; gli uomini non cadranno nella disperazione se alla fine della vita si convertiranno a Dio e si dedicheranno al bene (139ss.): Dio accoglie di buon grado la conversione della mente (151 νουὸς μετανοίην) e la contrizione del cuore (152 συντριμμὸν κραδίης): anzi Dio provoca il pentimento colpendo terribilmente gli uomini: opprime con i dolori per farci volgere al cielo (153 ss.). È per la misericordia e sapienza di Dio, per i suoi altissimi decreti adatti agli eventi e agli uomini, che il poeta può svolgere nella mente (ἔνδοθι νόον) questi ragionamenti. Né Metochites sia sedotto dalle arti e dalle insidie di Belial (177 ss.), ma possa dire con Davide (cf. *Ps.* 118, 71): «la mia umiliazione è un vantaggio, perché imparai ad avere rispetto dei tuoi ordini, o Signore sapientissimo». Perché è nell'umiliazione che la mente si converte a Dio e pensa all'indifferibile, inevitabile, giudizio supremo (186 ss.). Anche il poeta aveva negletto i decreti di Dio, ma ora è venuto il bene dell'umiliazione ed egli non piú afflitto può dedicarsi alla poesia (236 ὡς ἄρ' ἀειδέμεν ἄσχολος εἴπεα τὰ μενεαίνω). Non è che egli possa dire di aver avuto una vita senza lutti e senza affanni né può essere insensibile (solo l'ignorante è insensibile al bene e al male, 255 ss.), ma egli ha guardato profondamente nella mente (257 νόον ἔνδοθι, χάρτα δεδορκώς) per poter parlare della Provvidenza, delle pene e delle beatitudini dell'aldilà, dei puerili trastulli della breve, effimera vita (257 ss.). Guardando nel tribunale dell'inquisizione della sua mente (268 s. ἀνὰ νόοιο ἔνδοθι βουλευτήρι' ἐταστήρια) e penetrando nell'abisso della Provvidenza, il poeta è afflitto, ma non disperato, nuota pazientemente al di sopra dei

flutti, legato alla gòmena della speranza, senza lasciarsi trarre nel tartaro della disperazione da Satana (271 ss.). Il poeta non ha smarrito nella tempesta il timone della ragione ed è bene esperto (301 τέχνης εὖ εἰδώς) e non è come l'artista che sa modulare il tono lidio e ignora il tono dorico (294 ss.). Se non possedesse quest'arte sicura, nessun giovamento egli avrebbe tratto dai pensieri e dalle parole scritte sulla vicenda varia del mondo nei *Miscellanea* (314 s. συντάγμασ' ἑκάστοτε μακροῖς | πολλάκις φιλοσοφῶν). Il poeta vuole essere coerente con quel che scrisse, altrimenti dovrebbe tagliarsi le mani che scrissero quell'opera: egli non teme né sarà immune dalla vergogna di agire in contrasto con le sue parole, né si lascia sommergere dall'incalzante marea, perché ha la mente salda, sa guidare imperturbato a dritta e a manca, né è dissimile dal bambino che piange se gli si porta via la focaccia melata datagli dalla madre (323 ss.). Non sia questo il vantaggio della vecchiaia e dell'opera composta in cosí lungo tempo (339 s. μήποτ' ὀναίμην οὕτω γήραος ἤδη τοῦδε | καί τε λόγων οὓς πόλλ'ἔτεα δαρὸν ἀμφεπόνησα). Consapevole dell'instabilità dei beni terreni, il poeta già ebbe il vantaggio di averli posseduti e dev'esser grato a Dio perché è stata la sciagura a pungolarlo alla conversione verso Dio e al ricorso del giudizio finale (371 ss.). E la sua conversione provenga dall'intimo; non vi sia bisogno della sferza divina (389 s.); Dio lo liberi dallo scompiglio, dalla cenere e dalla bruttura della vita vana (393 s. ἔκ τε κυδοιμοῦ | ἔκ τε κονίης ματαίου βιότοιο μολυσμῶν).

9. La poesia XIX è il canto della coscienza ritrovata, del trionfo del νοῦς sull'αἴσθησις, del ragionato rimpianto della fastosa ricchezza perduta. Anche qui la meditazione filosofica e la vicenda biografica si sostengono a vicenda, l'umiliazione patita non obnubila l'orgoglio del poeta, non piú potente ministro di stato, ma potente signore della dialettica e della tecnica, signore delle lettere, costretto a vivere in un

monastero pur ricco di opere d'arte e libri di ogni scienza, che tuttavia non è la corte imperiale. Ed egli teme per questo superstite bene presente, pur dopo aver ritrovato i beni dello spirito.

In questa poesia — come nella XX — il poeta si rivolge al suo θυμός, come Odisseo (*Od.* XX 18), come Archiloco (fr. 67 a). Il suo animo non deve agitarsi (ἀλύειν) né corrucciarsi (46 ἀκαχίζεσθαι) né affliggersi smoderatamente (242 μήδ' ἄχνυσθ' ἀφόρητα ... ἄμετρά τε 267) né adirarsi (252 ὀχθίζεσθαι) né tremare (395 ἀτρέμας ἔνδοθι ... μίμνε), ma deve considerare (240 ἐπισκέπτεσθαι) che i beni terreni sono fugaci e causano gioia o dolore ai sensi ed anche se numerosi e durevoli sono estranei all'uomo prudente. Solo gli uomini ἀμαθέες, ἄνοοι insieme con i beni perdono anche il νοῦς, si affidano all'αἴσθησις ed errano e soffrono (242 ss.), lieti quando i beni sono presenti, afflitti quando quelli scompaiono (260 ss.). Ma il poeta possiede ora, contro il flutto dei beni effimeri, i beni stabili dello spirito (48 ss.), i pii pensieri sulla provvidenza e sapienza di Dio, sulla reale uguaglianza dei metri divini, la mente salda, prudente, non tòcca dal divenire e dal transeunte, l'impronta della sapienza impressa sulle tavole dello spirito (60 κόμμα σοφίας ἐμοῖσι πινάκεσσι χάρακται ψυχᾶς). Tali beni infissi nell'inaccessibile dimora dello spirito (18 ψυχᾶς εἰν ἀδύτοις θαλάμοισι) né l'impeto furente o la violenza possono rovinare né i ladri rubare né la spada insanguinata toccare (18 ss.). Metochites appone al suo ragionamento l'esempio di Stilpone di Megara (32 ss.) sulla scorta di Diogene Laerzio (II 115): Demetrio Poliorcete, quando i suoi soldati nell'a. 306 a.C. devastarono la città, chiese al filosofo quali beni avesse perduti perché voleva restituirglieli: il filosofo rispose con le parole di Achille ad Agamennone (*Il.* I 154): «Non le mie vacche né cavalli portarono via», non la sapienza cioè né altri possessi dello spirito: tali beni nessuna violenza può portare via (in Diog. Laert.: παιδεία, λόγος, ἐπιστήμη). Pur consapevole

della inevitabile alternanza di gioia e dolore, della naturale διαδοχή (86 ss.: il sole splende piú dolce dopo la tempesta, mentre brilla in pieno fulgore estivo un temporale s'abbatte sulle opere degli uomini), il Metochites evoca il maggior dolore provocato dalla rapida incalzante perdita dei beni (70 ss.) periti in un solo giorno insieme all'εὐκλείης περιφανέος κράτος (95): i beni esterni che si desiderano nel teatro della vita, l'oro l'argento le monete i tesori con cui gli ὀλβοθρέμμονες ἄνδρες acquistano ornamenti per sé e per i figli in un vanitoso e litigioso agone, incatenati dai ceppi della sollecitudine e dell'ambizione (93 ss.): anche Metochites soggiacque a tale vanità. Ed ecco l'evocazione della ricchezza di un tempo, orgogliosamente costruita, adeguata al ruolo di ministro potente e glorioso (120 ss.): gioielli e vesti femminili secondo l'ultimo grido della moda, suppellettili d'oro e d'argento; la «casa con fonti d'acqua perenne contro il caldo estivo, con la piscina, con una corte circolare protetta dai raggi del sole, con molteplici vie d'accesso su basi di pietra che preannunziavano lo sfarzo di tutta la dimora: insomma la casa piú bella della capitale già ricca di tesori, che l'irrazionale impeto del volgo, devastando con la forza di un torrente di pioggia, distrusse attaccandola empiamente, insofferente dei beni» (207 ss.). Metochites aggiunge alle perdite le case, vecchie e di nuova costruzione, dei figli, i vigneti, il bestiame di ogni genere (cavalli, porci, buoi, pecore, capre, cammelli): un patrimonio immenso (230), scomparso in un solo giorno come una pagliuzza dispersa dalla tempesta, sparito come acqua scorrente tra le mani (233 ss.). In questa ἔκφρασις del patrimonio piú che la malinconia domina il senso orgoglioso della dignità ferita e il disprezzo per il popolo: non è mera ostentazione della ricchezza una volta posseduta, ma giustificazione di quello sfarzo e di quel *comfort* in quanto erano a servizio degli amici, dei parenti e soprattutto degli ospiti. Metochites riflette ora, come uomo prudente, che tali beni perduti non

erano veramente suoi: li ha goduti per tanti anni, in quantità superiore a tutti gli altri, solo per compassione di Dio, a cui dev'essere grato (204 ss.): molto ricevette, molto perdette; ma erano beni ricevuti da Dio (295). E infatti Paolo (*I Cor.* 5, 7) dice: «che cosa hai che non ricevesti? E se ricevesti perché ti vanti come se non avessi ricevuto?» (330 ss.). Con questi λογισμοί il poeta non cede al dolore, con questi ἀθυμίης φάρμακα non cede alla disperazione, spegne gli ardenti gonfiori del cuore versandovi πόματα λαθικηδέα (347). Dio gli concede il conforto, θαλπωρὴν μάλ' ἐύπνοον δροσεράν τε (349): infatti la natura umana è debole (353 φύσιος οὕνεκα τῆσδ' ἀμέων ἀδρανέος). La destra di Dio lo sostiene nella tempesta dell'agitato mare: egli non naufraga, ma tutto sopporta, senza dolore per i beni perduti (360 ss.). Ha solo il timore che il suo bellissimo e meraviglioso monastero di Chora, ove ha raccolto non solo libri e tesori d'arte, ma monaci preganti per i suoi peccati, possa cadere sotto i colpi insensati dell'empia violenza del popolo (371 s. μήποτ' ἀτάκτοισί τε | ἠδ' ἀλογίστοισί τε φορήμασ' ὀλοίαθ' ἅμ' ἄλλοις, 390 μήποτ' ὀλοίατο τῆμος, ὥσκεν ὀρίνετο δῆμος | ἀλογίοισ' ἀτάσθαλα ῥέζων ἄσχετα μάργος). Se la madre di Dio, cui il monastero è dedicato, lo preserva dalla distruzione, il poeta dimentica tutti gli altri affanni (394 s. πάντ' ἄχεα τά τ'ἔασί μοι | πόλλ' ἕτερ' ἀλογέω).

10. L'ultima poesia del ciclo, la XX, è il canto della sventura universale e della morte inesorabile, sempre imminente. È tema già svolto nei *Miscellanea*, cui la dolorosa realtà in cui versa il poeta, giunto «alla sera della vita», conferisce un'impronta di sincerità autentica.

Anche in questa poesia Metochites si rivolge al suo θυμός perché non ceda al mutamento della sorte (1 τί σὺ μάλα θυμὲ ... ἀσχαλάας ...;), perché non si affligga per i mali che a tutti occorrono in un'età della vita (61 μὴ ... σὺ θυμὲ μάλ' ἀκαχίζεο), ma sia intrepido e imperterrito (74 σὺ δ' ἔχ'

ἀτρέμα), consideri l'altrui sorte nel passato e nel presente istituendo paralleli (89 τοῖς παράλληλα τίθευ ἑωυτόν) né guardi solo alla sventura presente, ma anche alle gioie del passato (93 οὐ μόνα δέρκεο τάδ' ἀλλ' ἀμφότερ' ὥς γ' ἐπέοικεν rifletta (157 λογίζεσθαι) senza lasciarsi ottenebrare dal dolore, si ricordi della prudenza dimostrata nei *Miscellanea* (162 διό τ'ἄρα τεοῖς βιβλίοις) per cui sarebbe assurdo ora apparire diverso, cioè stolto (166 μὰψ κενεὰ φρονέοντα); è facile filosofare nella buona sorte (167 s.), ora il θυμός deve consapevolmente e nobilmente sopportare le miserie occorsegli, dar fede in modo esatto dei suoi discorsi e non apparire incoerente (176 ss.); deve rimanere intrepidamente attaccato alla primiera dottrina (206 s. θυμὸς μὲν ἄρ' ἀτρέμας οὑμὸς | ἴσχεο δογμάτεων πρίν, εὖ μάλ' ἄσειστος ἑστώς), fermamente stretto al timone della ragione nella tempesta come quel timoniere dorico, che nell'infuriare dei marosi rimase al timone, forte e sereno, e disse al dio del mare: «O Posidone, naufragherò con la diritta nave, intrepido non lascerò il timone» (208 ss., 215 s.: cf. Ps.-Aristid., *Rhod.* 13 ed. Keil II, p. 75). Questo il poeta ordina al suo θυμός (227 ss.), che certo obbedirà ai suoi pii e prudenti ordini, perché nel flutto degli attuali dolori si riveli superiore a quel celebre timoniere (231 ss.). Questa esortazione al θυμός, con cui si chiude la poesia, che credo interrotta dalla morte, è preceduta dai ragionamenti del poeta: egli non è il solo ad aver subíto un rovescio di fortuna ma è uno dei tanti (5 πολοστός); nessuno percorre la vita senza pianto, nessuno ha fortuna intatta durante tutto il corso della vita (9 ss.); solo gli sciocchi si affidano ai doni ingannevoli della sorte infída (21 ss,), si gloriano di beni inconsistenti, quasi fossero incrollabili torri, e in realtà sono come bambini, che si dilettano di costruire case con petruzze e frammenti di vasi (32 ss.), e godono stoltamente del vano giuoco della Τύχη. Il poeta ripete che è appunto l'umana alterna vicenda che ci fa pensare a Dio e all'aldilà (49 ss.). Egli poi assale i nemici che

gongolano di gioia per le sue disgrazie (94 ss.), una volta invidiosi ora, allegri, ignari del fatto che è incerto quanto durerà la loro buona sorte, come dimostra il suo esempio (113 s. τοῦδ' ἄρ' ἐγὼν ἔγγιστα | δεῖγμ' ἐπίδηλον). Nessun espediente li sottrarrà al loro triste destino (114 ss.). Anche i termini della vita sono incerti (125 ss.). Metochites riprende la bellissima immagine epicurea della «città senza mura» in cui viviamo a causa della morte (Epic. *Sent.* 31; Gnomol. Vatic. ed. Wotke-Usener, «Wiener St.» X, 1888), già illustrata nei *Miscellanea* (c. 27, p. 179, cf. c. 29, p. 201 s.), il παλαιὸς 'Επικούρου λόγος (129 ss.): «Abitiamo una città senza mura. I mortali non hanno un presidio né possibilità di scampo. Il terrore della morte è a tutti comune, al giovane, al vecchio ricco, a chi è debole, a chi è forte. Nulla ci difende dalle reti del destino in agguato e vicine anche se non si vedono, né dalle falci rapidamente calanti di Ade che sa tagliare nel determinato culmine dell'estate le spighe che già inclinano verso terra e quelle che si ergono alte e rigogliose».

Chi gode della mala sorte del poeta rifletta (146 ss.) che i mali non sono né lontani né inattesi: non li prevede solo chi si comporta da bestia e non sa meditare sull'alterna umana sorte (155 ἀμφ'ἑκάτερθεν λογισμόν). I nemici non avranno la gioia di veder cadere il poeta in contraddizione coi pensieri svolti nei *Miscellanea* (185 ss.); sarebbe una vergogna piú dolorosa della sofferenza per i beni perduti. Ma il poeta custodisce nell'intimo del cuore i beni spirituali, intangibili e indepredabili, e non apparirà estraneo al primitivo pensiero (200 ss.). Saldo al timone della mente, imperturbabile nella selvaggia bufera, con lo sguardo fiducioso verso Dio, lega la gomena alla forte pietra, dov'è l'approdo sicuro per i mortali prudenti (217 ss.).

11. Tale è il nodo dei motivi sviluppati da Teodoro Metochites nel ciclo delle poesie *In se ipsum*, eliminate le

incrostazioni e le superfetazioni, le ridondanze e le ripetizioni concettuali, che, frequenti, rendono meno limpido, meno lineare, il corso della meditazione. Tali poesie, strutturalmente e stilisticamente complicate, che sfidano la pazienza del lettore, non sono né una sorpresa né una delusione per chi abbia familiarità con la prosa spinosa e irsuta dei *Miscellanea* e con la concezione stilistica che la governa e che si incentra sulla *peribolè*, sull'amplificazione e sulla terribilità. Metochites è giunto alla versificazione epica dalla prosa e, pur sforzandosi di adattare con caparbia violenza il metro eroico e il linguaggio omerico all'espressione dei suoi sentimenti ed emozioni, delle sue riflessioni o meditazioni, delle sue confessioni, non è riuscito a crearsi un linguaggio autenticamente poetico. Può sembrare paradossale, perché il materiale linguistico, quando non sia contaminato da dorismi o eolismi o iperionismi, è quello stesso di Omero. Ma i vocaboli poetici attinti ad Omero non creano una lingua genuinamente poetica. Il νοῦς che governa il canto dell'aedo omerico (*Od.* I 347 ὅππῃ οἱ νόος ὄρνυται) non è il medesimo che presiede al canto del poeta bizantino: lì νοῦς è mente interiore, vale a dire il sentimento o la situazione sentimentale, qui è la mente ragionante, speculante: è il medesimo νοῦς dei *Miscellanea*, dove si dispiega con assoluta libertà. La funzione che Metochites, secondo i precetti delle poetiche antiche, attribuisce al canto, di liberare l'animo dall'affanno mescolando l'utile al dolce, è piú pretestuosa che convinta, è un emblema distintivo, non sostanziale. In realtà, il rimedio alla sofferenza e all'angoscia non gli deriva dalla poesia, sibbene dalla misericordia di Dio: ma il poeta aveva bisogno di un suo motto poetico e l'ha accattato alla sua erudizione. Né tale sua «poetica» gli ha concesso di creare una poesia veramente dilettosa e gradevole. Né l'adozione del metro eroico — che a Bisanzio fiorí in modo occasionale e episodico — gli è stata sufficiente a far poesia: è ancora una volta confermata la

grande intuizione di Aristotele, che non basta il verso a far poesia. Le scarse similitudini con cui Metochites interpunge i suoi ragionamenti sono banali ed attinte monotonamente ad aspetti banali della vita reale, ma è sintomatico che quando paragona la poesia a un prato fiorito che ridona la serenità al viandante impaurito e sgomento, egli non attinge alla fantasia, ma ai retori bizantini che a tale immagine avevano accostato la retorica, l'ampio pascolo di cui si nutrí ogni dotto bizantino. Questo significa che Metochites non aveva chiaro il confine tra retorica e poesia. E, d'altra parte, egli applica alla poesia lo stesso procedimento logico e concettuale che aveva applicato alla filosofia. La sua poesia è, prima di tutto, una filosofia in versi: una poesia di idee, non di immagini. E le idee sono espresse in modo adeguato al suo fertile, ribollente, inquieto temperamento, indocile al freno dell'arte.

Se si voglia ricercare tuttavia la ragione dell'adozione del metro eroico, essa è piuttosto complessa, ma non inverosimile. Metochites è cosciente del suo valore di letterato eminente, della sua superiorità sugli altri dotti contemporanei, prosatori o poeti; il suo dramma di potente uomo politico e di ricco feudatario, ridotto prima all'esilio, poi nella carcere del suo monastero, non poteva rinvenire convenienti espressioni se non in poesia, e in poesia eroica, tanto piú che slargava la vicenda personale in quella dell'Impero e dell'intero universo. Educato sulle pagine di Ermogene e di Dionisio di Alicarnasso, egli non ignorava il canone del πρέπον, anche se il criterio di valutazione rischiava di essere troppo individualistico. Temperamento orgoglioso, carico di dottrina, anche in poesia, volle distinguersi dai suoi contemporanei, a suo giudizio mediocri cultori di tecnica poetica: ripudiava perciò il dodecasillabo e insieme la κοινή. Ed era un modo solenne di separarsi ancor piú dall'ignoranza del volgo, dalla sua violenza, dalla sua irrazionalità: gli avevano distrutto tutto, ma non l'ingegno

che gli avrebbe assicurato la gloria presso i contemporanei e, soprattutto, presso i posteri.

Una delle radici della sua attività poetica è la superbia del letterato, parsimoniosamente dissimulata nei suoi versi; altra radice è la passione non rasserenata dalla meditazione, poiché inveisce contro i nemici partigiani e contro il popolo dissennato. Ma le radici piú profonde sono l'una mediata, l'altra immediata, se non in contrasto, certo in debole connubio: la prima è l'eredità culturale, pagana e cristiana, di cui si sente non semplice depositario, ma fervido fruitore; la seconda è l'occasione, la realtà dolorosa. L'emozione della tragica realtà è diluita, allentata, distorta nel ragionamento, filtrata implacabilmente dal raziocinio, sí che da uno stato di immediatezza passa ad una sua fossilizzazione, ad una letterarizzazione. La maniera ampia di svolgimento è solo estrinsecamente epica, perché la distensione narrativa dell'Epos antico non è mai prolissa, senza esser rigorosa.

L'intelligenza per lo piú mortifica la fantasia, come il patrimonio culturale, adibito all'accertamento della realtà esterna e della condizione spirituale, mortifica per lo piú l'anima. I tramiti, in cui si effonde il canto della propria liberazione dai ceppi della vita, dal soffocante dolore, sono obliqui e attorcigliati. Prodotto intellettualistico, tale poesia si rivolge all'intelletto, non all'anima: la sua cifra è l'umanesimo bizantino. Dimorano operanti nello spirito del poeta la civiltà letteraria pagana e la civiltà cristiana, senza dissidio, senza contraddizione, senza urto: le due civiltà si integrano e si sostengono a vicenda. Pindaro e il Salmista, Davide e Plutarco, Paolo di Tarso e Diogene Laerzio sono i compagni del cammino del poeta e lo traggono, collaborando, dall'abisso della disperazione alla riva della salvezza. Al classicista Metochites manca il nitore e la misura di ciò che è classico. Come fu smisurata la sua ambizione di letterato aristocratico, cosí smisurata è la forma narrativa: il metro non contiene la sua intemperanza di scrittore. Alla

sua sventura il Metochites ha dato una dimensione enorme: egli canta la sventura non nel suo stato, ma nel suo farsi, il dolore e la liberazione non staticamente immobili, ma nelle loro genesi. Se avesse frenato e moderato il corso espositivo, il ciclo di queste poesie sarebbe un capolavoro: questo non è accaduto, ma nell'assieme l'opera ha aspetti positivi che non possono essere tralasciati.

Si è già accennato al contributo che arreca la conoscenza di queste poesie all'intelligenza dei *Miscellanea* e, in particolare, risulterebbe ancora istruttivo il parallelo sistematico tra i capitoli di quell'opera dedicati ai grandi problemi della vita e le *Poesie*, per meglio determinare le vie dialettiche della sua riflessione filosofica, il suo dottissimo gioco di filosofo della vita, e soprattutto il suo progresso nella visione religiosa e nella dogmatica cristiana. Ma anche la ripresa dell'esametro e della lingua epica ha un suo significato: essa non solo costituisce una tappa importante nel *Fortleben* di Omero e, in particolare, dell'*Odissea*, ma significa anche che Omero è per il Metochites maestro di poesia e di sapienza, e non di eloquenza, come fu per altri bizantini. Il significato di tale ripresa non è sminuito dal fatto che egli, adattando e contaminando le formule e le locuzioni omeriche, le ha svuotate spesso dell'originario vigore, o semplicemente dal fatto che la nobile veste in cui il Metochites ha avvolto i suoi contenuti è sbiadita o decaduta, o dal fatto che l'esametro è costruito talvolta con arbitri prosodici o violenze formali, o infine dalla sovrapposizione di stili e di dialetti e dall'intrusione di zeppe oratorie, tipiche della sua prosa. Rimane il fatto che Omero era letto e utilizzato in modo massiccio da un uomo di cultura, che, pur conoscendo la poesia greca, aveva dedicato i suoi saggi di critica letteraria esclusivamente a prosatori come Demostene, Aristide, Senofonte, Plutarco, Giuseppe Flavio, Filone, Dione e Sinesio.

Ma neppure va sottovalutato lo sforzo di adeguare l'esa-

metro all'espressione della propria interiorità. È già notevole che il poeta abbia cercato di penetrare nella sua coscienza, di non giocare a vuoto con se stesso, di confessarsi e di riscoprirsi, di non rifugiarsi nella grazia divina come un comune credente, ma di arrivare al possesso della verità gradualmente, pensando e meditando, riflettendo e tormentandosi, attraverso un lungo itinerario di ascesi, fino all'approdo sicuro e sereno. La stessa intemperanza sia dei contenuti sia dello stile consente al lettore di sorprendere Metochites nel groviglio dei suoi pensieri, sospeso tra sincera ricerca di pace e orgogliosa coscienza di sé, tra umiliazione e superbia, in lotta tra Dio e Satana, tra sete di santità e pregiudizi di casta. Metochites non ha convertito la realtà in poesia, ma ha razionalizzato il sentimento senza pausa; la pertinace e costante riflessione con cui ha scrutinato l'emozione della sventura ed evocato la gloria e la ricchezza del passato, contraddistingue la sua poesia, che rimane documento della sua umanità oltre che della sua tecnica. Ma soprattutto documento umano, che permette anche al lettore moderno di ripercorrere la via faticosa e fascinosa dell'affrancamento dello spirito dalle passioni e dalla tristezza, un itinerario dal finito all'infinito, dall'effimero all'eterno.

[*Polychordia. Festschrift Franz Doelger*, II (Amsterdam, 1967), pp. 204-224]

RINGRAZIAMENTO

Ho il piacere di ringraziare cordialmente Tiziano Dorandi per l'allestimento dei dattiloscritti, Gennaro Luongo per la redazione degli indici e la correzione delle bozze, a cui ha collaborato con la consueta acribia Franco Pugliese Carratelli.

INDICE DEI TESTI

INDICE DEGLI AUTORI MODERNI